ד"ר יהושע טהאן.

כתבים.

הוצאת „אחיאסף", ורשה, לשנה [illegible]52.

שי לידידי החביב מר
אלכסנדר פרלמן בוואלמין
ממני חנאהבר
תמוז תרפ"ב

ד"ר יהושע טהאָן

להבים

הוצאת „אחיאסף"

ורשה, לשנה 52-54.

Składano u Zecera i Prupesa, Warszawa, Leszno 6.

Druk. J. Hurwicz, Rymarska 2—4.

הציונות ובירורה.

(מעין הקדמה).

הציונות היא השקפת־עולם והשקפת־חיים מסוימת והיא מיוסדת, כמו כל ההשקפות שיש לנו על החיים ועל העולם, על הנחות שכליות והרגשתיות, ידועות ובלתי־ידועות, ברורות ובלתי־ברורות. הציונות היא בטוי־הרצון ורכוז־הרצון של קבוץ אנושי בעל אופי טבעי, עממי, היסטורי. הציונות היא תנועה חברתית, המתנועעת על ידי כחות חברתיים, המתנהלת על ידי אמצעים חברתיים, השואפת למטרות חברתיות. הציונות היא הופעה ועובדה היסטורית המותנה בעצם התהוותה, בהתפתחותה ובגידולה בכל כלליה ופרטיה מהשתלבותן והשתלשלותן של הרבה סבות היסטוריות כלליות.

כל אלה הדברים, שמניתי ושעוד אפשר למנות אותם עד גמירא, מקורם ושרשיהם בכמה וכמה מדעים: בפסיכולוגיה, בסוציולוגיה, בהפילוסופיה של ההיסטוריה ועוד הרבה ממדעי־הרוח המסבירים ומבררים את התנועות החברתיות ומחוקקים את חוקיהן.

הציונות היא, איפוא, ענין לחקירה מדעית מקפת, לבירור מדעי מקיף ואין כל ספק, שהיא זקוקה לביסוס מדעי, כדי שתהיה לשטה קבועה ולהשקפת־עולם מיוסדת כל צרכה. ידוע שרק דעות אלו תופשות את מקומן הראוי בההכרה האנושית, שיש להן בסיס ויסוד מדעי חזק ושנבררו ונתבארו כל צרכן. בודאי שהבירור המדעי הוא תמיד מאוחר בזמן מעצם ההמצאה, מעצם יצירתו של איזה רעיון חדש. ההמצאה הראשונה היא תמיד אינטואיטיבית ומקורה הראשון הוא באיזה צורך בלתי־ברור, באיזה מועקה נפשית הכואבת מבלי שיהיה נודע מקומה ומהותה, באיזו שאיפה המושכת, מבלי שאפשר יהיה להשיג השגה ברורה, את מוצאה ומטרתה. כל ההתעוררויות האפלות האלו נולדות בהפנות היותר סמויות שבנפש, בתוך מצב של דמדומים נפשיים, באיזו נקודה זמנית של בין־השמשות, בתוך גבולי האינסטינקט העִוֵר, שאינו רואה ואינו יודע מאומה ורק חש הרבה, מתחת למפתן הידיעה. במקומות האלה, במצבים נפשיים אלה ובזמנים אלה רגילות להוצר ולהולד השאיפות החברתיות החזקות, שסופן לפרוץ את הגדרים ולבקע לעצמן דרך אל תוך ההכרה האנושית, האמונה האנושית והפעולה המוחשית האנושית. אפס — שאיפות אלו צריכות

ללבוש רעיוני, אם הן בעצם הולדן מלאות חיים. בלי הלבוש הזה סופן של שאיפות חברתיות לפרוח איזה זמן, פחות או יותר ארוך, באויר ולהטבע אחרי כן בתוך הים שאין לו סוף של חלומות והזיות. הנשמה האנושית בחלקה הדמיוני היא פזרנית מטבעה, כמו שהטבע היוצר הוא פזרן ומבזבז, והיא זורעת הרבה, הרבה זרע שאינו — בר־קימא, כמו שהטבע עצמו מפזר ומבזבז בלי הפוגות ובלי מספר ובלי חשבון זרע, ורק אחוז אחד מאלף ומרבבה מגיע לידי חיים וקיום והתפתחות.

חלומות והזיות, שאיפות והמצאות מתחדשות ונבראות לאלפים ולרבבות בכל יום ובכל שעה והם הולכים לאיבוד. רק אחדים מהם, המועט שבמועט, מגיע לידי חיים ולידי פעולה והם הולכים ונעשים לכח חיל ופועל בתוך החברה, ויש שהם מתוים להחיים מטרות חדשות וסוללים להם מסלות חדשות. אותן השאיפות המעטות, המגיעות לידי פעולה, הולכות ונעשות לזרמים אדירים, לזרמים מסודרים, — מסודרים על ידי הבירור המדעי, על ידי ההכרה המדעית, על ידי הביסוס המדעי.

הציונות באה לעולם בתור חלום, הזיה, שאיפה, המצאה, והגיעה לידי פעולה. במשך הזמן הלכה ונעשתה לא רק לתנועה חברתית די־עזה, כדי להתוות מטרות ולסלול מסלות, אלא גם לזרם כביר הפורץ ומשבר הכל מה שמונח על דרכו מן המעצורים והמכשולים ומושך בכחו העז את השדרות הרחבות של העם ומכריח אותן לשחות עמו עד לסוף דרכו. השאיפה יצאה מהר מערפלי חתלתה הראשונה וגם על „תקופת הרעש והדחק" נצחה בזמן קצר בערך ותהי לרעיון קבוע ובהיר. ואפילו לפרוגרמה שלמה ומלאה היתה, והסתדרות אמיצה בראה לעצמה לתכלית התגשמותה בחיים.

ולמרות כל אלה אי אפשר עוד עד היום להחליט, שהבנתו של הרעיון הציוני בכל היקפו בתוך חוגי־הציונים עצמם ובתוך כל העולם החושב מחשבות ומביט בעין בוחנת ומבקרת את כל ההופעות החברתיות, היא מספיקה לגמרי. יש בתוך הציונים בודאי התלהבות מרובה ואפילו קדושה, אותה התלהבות הנובעת מהשאיפה עצמה, אבל אין הוכחה בטוחה וקבועה, שיכולה להיות מיוסדת רק על ההכרה המדעית. התעמקות מדעית ובירור מדעי עודם חסרים להציונות, אף־על־פי שהיא כל כך זקוקה לאלה. אם אנחנו רוצים, שתחדור הציונות לא רק אל הלב, כי אם גם אל המוח, שתהיה לא רק שאיפה ודחיפה, כי אם גם הכרה והוכחה קבועה ובטוחה, אז אין דרך אחרת לפנינו, כי אם ליסד אותה על בסיס מדעי בטוח ורחב ולעשות אותה לשיטה מדעית מבוססת היטב. אם אנחנו רוצים לפלס להציונות נתיב אל תוך הרוח האנושי, אין אנחנו רשאים להסתפק בהחבה הזולה והשטחית, שכבר רכשה לעצמה במעופה האידיאולוגי אצל הרבה ממשכילי הדור, כי אם אנחנו מחויבים להעמיד אותה על בסיס מדעי רחב ובטוח ולעשות אותה לשטה מדעית מבוססת היטב.

בודאי שאין אני רוצה להעמיד את הציונות על המדע לבד, כדרכה של התקופה שעברה, שהיתה עמלה להעמיד את היהדות על ה„חכמה", שבעצם לא היתה הרבה יותר — ממלאכה. אין אני רוצה להטיף ל„חכמת־הציונות" שתברא במקום „חכמת־היהדות" הבלה מזוקן ומחוסר־תוכן. לא זאת מגמתי. לא הפשטה פורחת באויר ולא נתוח של מת אני דורש, כי אם את הבירור המלא של ההסתבכות וההסתובבות ההיסטורית והחברתית, שהכריחה את הציונות לבוא לעולם. רגילים אצלנו לראות ולהסביר את הציונות כמין הופעה פתאומית הקרועה לגמרי מכל יתר מאורעות העולם. הרגשה זו עושה אותה לא רק לבודדה בעולם, עד שאין שמים אליה לב, אלא גם לפנטסטית, עד שמהתלים בה מעט, אפילו במקום ובזמן שרוחשים לה מעט חבה. אפשר להגיד, שבהרגשתו של העולם הנאור והמלומד הציונות לא יצאה עדיין מהגדר והסוג של „מעשי־נערות", אם גם נגשים פה ושם — בלי הרבה כובד־ראש — לעשות נסיון קל בהגשמתה. אין אני רואה בשום דבר ובשום מאורע — עד האחרונים של הצהרת־באלפור והחלטת סן־רימו המרנינים את לבנו כל כך — אף קו אחד מאותה הרצינות העמוקה, שבה רגילים ומוכרחים להתיחס לתנועה עממית גדולה וחזקה. הסבה לשטחיות מחפירה זו, היא, לפי דעתי, חוסר ההכרה. ה„עולם" אינו מכיר אותנו, מפני שאנחנו לא נתנו לו די חומר להכרה ולהבנה. הוא ראה את התרגשותנו והתלהבותנו וחבב וכבד אותן, אבל אי אפשר לו להתיחס אליהן בכובד־ראש גמור. באופן זה מתיחסים רק אל אותן ההופעות החברתיות, שההכרח ההיסטורי בולט מהם.

ואת ההכרח אפשר להראות ולהוכיח רק על ידי החקירה המדעית והעיון הפילוסופי.

צריך ואפשר להראות ולהוכיח על־ידי חקירה מדעית עמוקה ועל ידי עיון פילוסופי, שהציונות היא בעצם מהותה הוצאה מוכרחת מההשתלשלות של דברי ימינו בקשור אמיץ וחזק עם השתלשלותה של ההיסטוריה הכלל־אנושית. התפתחותנו אנו והתפתחותה של האנושיות כולה הוליכה אותנו, אפילו נגד רצוננו, אל התוצאה הזאת ואחרת לא היתה אפשרית כלל. לא דמיונו הגאוני של איש זה או אחר, ולא מאורע בודד זה או אחר הולידו לפתע־פתאם את הציונות, בתור שאיפה ותנועה לאומית, כי אם אלפים שנה שעברו עלינו, וכל הסבך של תנאי חיינו שהלכו והשתנו מתקופה לתקופה ומדור לדור עד שבאו לצורתם זו ולתוכנם זה, וגם כל הסבך של סבות ומאורעות שהלכו והתאגדו והתקשרו בחיי האנושיות כולה — הם הם שהולידו את הציונות.

הציונות היא הכרח היסטורי ואין מפלט ממנו, לא לנו ולא להעולם כלו. הנחה עקרית זו, שהרבה גופי הלכה והרבה תוצאות מעשיות כרוכים ומאוגדים בה, אפשר להעלות רק על ידי החקירה המדעית בכל סניפיה השייכים אל המחקר הזה, ועל ידי כך אפשר

גם־כן לפתור את כל השאלות הפרטיות העולות בכל פעם על הפרק. „מניה וביה תסתייע שמעתתא" ותהיה לנו שטה שלמה ומקפת להציונות, כמו שהיתה לו לה„סוציאליזמוס", שגם הוא היה בשעתו רק מין שאיפה ודחיפה פנימית, מין יציר־דמיוני, שלא פעל בחיים, עד שנקבע ונברר על ידי המדע.

... היו ימים ואני רציתי להיות יוצרו של הבסיס המדעי להציונות. עיינתי וחקרתי בחוקי ההיסטוריה ובחוקי הכלכלה, התעמקתי בחיי הנפש החברתית ובהופעות ההתחברות האנושית. דרשתי וחקרתי אחרי החיים של הקבוצים הלאומיים והשתלשלותם. מתוך כל המדעים האלה חפצתי להעלות שטה שלמה של ציונות מדעית ובירורה הפילוסופי, ולא עלו בידי מלבד הקטעים האלה. מאמרים במקום ספר. באו החיים הסואנים והמלאים דאגות היום ודאגות השעה ואחזו בי וזרקו אותי אל תוך הים של תעמולה ושל עבודה סדרנית בתוך עמי ושוב לא הספיקה השעה לרכוז המחשבה. השעה בלעה אותי ופזרה את מחשבותי ופרטה את הסלע לפרוטות.

אין אני מצטער על הדבר הזה כלל וכלל. העבודה לשעה נחוצה היתה ואני מלאתי אותה בשלמות והיא דרשה תמיד את כל האדם ולא הסתפקה בחצאיות. סוף־סוף לא הלך העמל הרב לאיבוד וכל אחד מאתנו שהשתתפו בעבודה זו רשאים לאמר לנפשם: לא לשוא יגעתי, לא לתהו והבל כליתי כחי. הן עינינו הרואות, שהתעורר העם, „הזדעזע המת", והוא קם על רגליו ודורש ושואף חיים. עבדנו, איפוא, וחיינו ויצרנו חיים. ומי שחי אפילו רק לרגעים אחדים חיים מלאים ושלמים — טועם בודאי אחד מששים מחיי־הנצח ומוצא בזה ספוק־נפשי גמור. מי יודע? אפשר שהתקופה הזאת, שחייתי ועבדתי בה, היתה צריכה יותר להמעשה מאשר להמדרש, אפילו לאותו המדרש המביא לידי מעשה...

הנה המאמרים האלה, שנכנסו אל תוך הקובץ הזה, הם רק חלק לא גדול בערך ממה שכתבתי בעברית. כמדומני, שיש בהם, או, לפחות, באחדים מהם איזה גרעין רעיוני, שאפשר להכיר בו שלד של בנין שטתי. אם אזכה, — אקרום עוד אנכי על השלדים האלה עור ובשר, עד שיהיו לגופים חיים הנושאים את עצמם. ואם לא, — אז יבאו אחרים ויבנו, ויהיה הבנין נקרא על שמם.

ד"ר יהושע טהאָן.

ב"ו אלול תרפ"א.

לאומיות וציוניות.

לְאֻמִּיּוּת וְצִיּוֹנִיּוּת.

רק השקפה שטחית יכולה לראות את לאומיותנו כאלו היא עכשו נולדה, כאלו הוליד אותה האנטיסמיטיזמוס החדש. מי שרגיל לקרא את ההיסטוריה בעין פקוחה יוכח לדעת, כי הלאומיות לא נולדה ולא האנטיסמיטיזמוס הולידה. באמת אין לנו שום תקופה לא קצרה ולא ארוכה בכל דברי ימינו, אשר הרגש הלאומי נשכח מאתנו או כבה בלבנו. בכל תקופה ותקופה כנוּיֵנו היחידי הוא: „עם", „לאום". ולעמת זה אפונה מאד, אם נמצא גם באחד מאלפי רבבות הספרים שלנו אף פעם אחת הכנוי „חברה דתית" וכדומה.

אמנם הלאומיות הנה עתה מצד מה חדשה. אם גם המלה ישנה וגם הרעיון והרגש שתסמן אותם המלה הזאת ישנים הם מאד, בכל זאת יש בהמלה הזאת מובן חדש. הננו מרגישים בהמלה הזאת עתה מעין התנגדות לאיזה מצב ריאלי או לו גם רק דמיוני. היהודי בימי הבינים בכנותו את עצמו „לאום", „עם", לא התכוון לשום התנגדות, כי לא היה שום אדם בעולם, שחפץ להוציאו מלאומיותו ולספחו לאומה אחרת. לא היהודים בעצמם — אף גם לא „הנאורים". או אלה שעלו לגדולה והיו מן „הרואים פני המלכות" — ולא הגויים שגרו בתוכם חשבו כזאת. לוּ היו היהודים אז אומרים, כי חושבים את קבוצם רק כאומה אחת, והדת היא רק טפל, מי יודע אם לא באה הגאולה להם על ידי העמים, כי ללאומיותם לא התנגדו העמים בכלל. המה שנאו רק את דתם, והלאומיות היתה דבר המובן מעצמו, כאלו תאמר: „מין אנושי". ובימים ההם לא היתה עוד הלאומיות הטבעית, „המובנה מעצמה", מורגשת כל־כך, כמו בימינו אנו. אחרי שהיתה המדינה וה„ממשלה" העקר והעם רק הטפל, רק האמצעי לתכלית המדינה, אין אנו מוצאים בימים ההם שום שנאה ומלחמה לאומית, אף כי היתה שנאה דתית ומדינית. אמנם במשך המאה הי"ט נשתנו ונהפכו הדברים. עתה הדתות אינן שונאות זו את זו, כי בכלל אין ההתלהבות הדתית עמוקה וחזקה כל כך בלבות בני אדם. וגם המדינות כשהן לעצמן אינן שונאות זו את זו, כי כבר נעשתה ברגש המשפט הכללי המדינה טפל ואמצעי והעם עקר ותכלית. ואם רואים אנחנו בהתקופה החדשה פה ושם איזו מלחמה עזה מחמת שנאה — ולא מסבות יותר

נשמיות! – אז אין כל ספק, כי השנאה הזאת היא ל א ו מ י ת, שנאה מלאום ללאום. וגם השנאה שישנאו אותנו צוררינו אינה דתית, כי אם לאומית וגזעית, כמו שכינו אותה עתה בגלוי: „ראססענאנטיסעמיטיזמוס". לפיכך מרגישים אנחנו ע ת ה בלאומיותנו התנגדות חזקה. זאת ראו מ נ ד ל ז ו ן וסיעתו ועוד יותר המתבוללים שקמו אחריו, שהרגישו כבר את הרוח החדש המנשב באירופה והכירו, כי רק לאומיותם של היהודים עומדת לשטן על דרכם, המוליכה לזכיות אזרחיות ועוד. לכן קראו בקול גדול הלך וקרוא את השקר ההיסטורי – במזיד או בשוגג! – כי כבר חדלנו להיות עם בארץ וכי מהותנו בתור חברה בפני עצמה הנה רק ד ת י ת. ואלא מאי, אלה התקוות לעתיד, האמונה במשיח ועוד, שנשרשו עמוק באמונתנו ובדתנו, – אמנם יש עצה ותבונה לנגד כל אלה: כל זה לא היה ולא נברא אלא למשל, כעין אידיאל בעלמא בלי שום תוכן ממשי – לימות המשיח. ואלה הרבנים האשכנזים וכל גאורינו המכחישים בלאומיותנו, אמנם צודקים מאד מנקודת־מבטם האופורטוניסטי ובחפצם שיתאזרחו היהודים בין העמים. כי לו באמת היינו רק חברה דתית ולא לאום, כי אז בלי ספק חדלה ואפסה השנאה לנו מכל וכל. אנחנו הננו לאומיים בעל כרחנו, ואם גם נאמר: איפשי ואיפשי שיתבוללו היהודים בין העמים התבוללות גמורה ומוחלטת, ושיהיו רק חברה דתית, מוכרחים נהיה להוסיף: אבל מה נעשה והטבע גזר עלינו שנהיה ל א ו ם! מה נעשה ולא נוכל לעקור מן השרש את כל התכונות הגופניות והרוחניות, שקנה לו העם הזה במשך ארבעת אלפים שנה, ושמגבילות ומיחדות אותו להיות עם שונה מכל העמים האחרים!

זאת ועוד אחרת. הלאומיות בימי הבינים היתה אמנם ולא חדלה מהיות, אבל רק בכח ולא בפועל, כלומר לא היתה להרגש הזה שום שאיפה לאיזו מטרה ידועה. כי לאיזו מטרה יכולים היו אז היהודים לשאוף? למדינה? הן ה„גיטו" שלהם היה כעין מדינה במדינה. בלשונם, במנהגיהם, בכל אופני־חייהם וגם במלבושיהם שונים היו – והוכרחו להיות! – מכל שכניהם. תחום המושב שלהם היה רק שלהם, אשר שום זר לא התערב בתוכם. ה„ראש הקהל" וה„רב" יכלו בשעת הדחק למלא מקומם של המלך והכהן. ואלא מאי היה חסר להם? בית המקדש וקרבנות? – מן השמים ירחמו. בזה באמת שייך ה„לאו" הגדול ד„אין מקרבין". חסרה אפוא רק כברת הארץ – סוף סוף „סדנא דארעא חד הוא". אבל מה מאד נשתנה עתה מצב הדברים! עתה הננו אזרחים מלאים, ובכל זאת אין לנו שווי־זכיות עם כל יתר האזרחים. חומות ה„גיטו" נפלו מאליהן, ועתה אין לנו אף „רחוב" אחד לעצמנו. ה„ראש הקהל וה„רב" חדלו להיות מנהיגינו הלאומיים, כי חיינו וצרכינו הלאומיים נמסרו בידי זרים. ובכן נולדה מן הרגש הלאומי שבנו בהכרח טבעי השאיפה למרכז רוחני וחומרי, אשר בו נוכל לחיות את חיינו

העצמיים. אם נבוא איפוא לבאר ולפרש את לאומיותנו עתה, אז נאמר, שהיא רגש חי, רגש פועל, — תחת אשר היתה מקדם רק בכח, — ו ש א י פ ה חזקה למרכז רוחני וחומרי — תחת אשר היתה מלפנים רק „אמונה" ו ת ק ו ה למרכז כזה. ויען אשר גם המרכז הזה נודע לנו מכבר, יען אשר ישנה ארץ המושכת אותנו, מבלי אשר נחוץ היה לנו לדרוש ולחקור ולחפש אחרי ארצות אחרות, יען אשר יש לנו ארץ אבותינו אשר לא חדלו הגעגועים אליה בלבנו, השמש הזה שקרני אורו עוד לא חדלו לזרוח בינינו בכל ימי גלותנו, — לכן בלי שום משא ומתן נוכל לאמר, כי הלאומיות שואפת למרכז רוחני וחומרי בארץ אבותינו — ב„ציון".

ככה התפתחה ה„לאומיות" מלפנים והיתה ל„ציוניות". מזה יוצא לנו, כי הלאומיות שלנו היא מ ד י נ י ת בעקרה, על שם סופה, על שם המטרה האחרונה שאליה אנו נושאים את נפשנו, ומי שאומר, כי אמנם הנהו יהודי לאומי, אבל לא צ י ו נ י - מ ד י נ י, אינו אלא מעיד עדות שקר בעצמו, כי ללאומיות „אפלטונית" ובלתי־פועלת כזאת כבר עבר המועד.

אם יש או יכולה להיות איזו מחלוקת, אם יש מקום לשיטות שונות בציוניות, תהיינה רק בנוגע אל האמצעים, אשר עלינו להשתמש בהן למען נגיע אל המטרה שהצבנו לנו, — להדרכים אשר יובילו אותנו אל מחוז חפצנו — אל ה„מדינה". כי אמנם יש דרך ארוכה ודרך קצרה, ארוכה וודאית, קצרה ומסופקת. הארוכה היא זו שבחרו בה הציונים הראשונים, הקצרה היא זו שבחרו בה הרצל וסיעתו. אין כל ספק, שהדרך הזאת, אשר הרצל מוליך אותנו עתה, היא קצרה מאד. בפשטות גדולה תפתר השאלה שאנו דנין בה: הדיפלומטים הגדולים באירופה יגזרו פעם אחת אומר — מובן אחרי עיכול טוב אם אך תהיה דעתם בדוחא עליהם, — שהיהודים יוכלו לשוב לארצם — והמה ישובו. ובאמת כבר היה מחזה כזה בדברי ימינו ואין כל חדש תחת השמש. בימי הבית השני היה כורש המלך האחד, אשר גאולת ישראל היתה תלויה בדעתו והוא הרשה להיהודים, החפצים לשוב לארץ אחוזתם, שישובו שמה. ואמנם שבו ויסדו עוד הפעם ממלכה לעצמם ועוד הפעם היו להם מלך וכהן. אבל מה מאד שונה מצב הדברים עתה מאז! אז היו היהודים קרובים מאד לביתם, המה לא התרחקו אז לא בגוף ולא ברוח מארצם. אמנם „עשרת האלפים העליונים", אלה ש„שמנו ושכחו", התבוללו כבר בין העם הזר ולא חפצו לצאת לחפשי וגם לא יצאו אחרי שנתנה להם הרשות, אבל ההמון הרב עוד לא שכח את ארצו, הוא זכר גם את אופני חייו אז וחפץ בודאי בכל נפשו לשוב אליהם. ובכל זאת רק מספר קטן בערך הקשיב להקריאה של המלך — ושב. ומה גם עתה אחרי שנתרחקנו מאד מעל אדמתנו ומאופן החיים הרגילים והנאותים שם. נניח, למשל, כי כבר נעשה הנס הגדול הזה: סליסבורי, מורוויעוו, והוהנלוהי, בטותב תלתא כחדא הוי

זאתא לפניהם ישראל סבא, ובקש מהם כי ישובו לו את ארצו. והנה האדמה כבר נחלקה והיהודים כבר לקחו את חלקם — מובן כי שלמו בעדו במיטב „שקליהם". ועתה הגיעה העת לקרוא בקול: שובו! שובו ישראל כי ארצכם פתוחה לפניכם! ועתה אני עומד ושואל בתומי: מי ישוב שמה? מי ומי ההולכים? העשירים הודאים, אלה אשר לא רק פרנסתם כי אם גם עשרם מצוי להם בהרחבה, לא ילכו עמנו — זה ברור. אבל גם הלגיונים של בינונים לא ילכו אתנו, אם גם יתפרנסו פה בצער, כי סוף סוף לא יניחו את הודאי, אם גם מצער הוא ויטילו את עצמם בספק. נשארו איפוא רק העניים הגמורים והמרודים, אלה „שאין להם מה לאבד", שהתיאשו כבר לגמרי ולא איכפת להו אם פה או שם ימותו ברעב. אבל הם על פי רוב לא רק עניים בנכסים, כי אם גם עניים בדעת ומדותיהם ותכונות נפשותיהם מוטלות גם כן על פי רוב בספק גדול. ואם כן האם מן החמר הזה יבנה ישראל? נזכור נא, כי לא לכלכל עניים מגמתנו האחת. יהיו גם מזונותיו של אדם מישראל קשים עוד יותר מקריעת ים סוף, אבל אנו לא בפתרון השאלה האיקונומית לחוד עסקינן. על ידי יסוד מדינה תפתר בלי ספק גם השאלה הזאת, אבל לא אותה לבדה חפצים אנו לפתור, כי אם את כל שאלת היהודים בעצם תקפה ורחבה ועומקה וכל היקפה, והשאלה הכללית הזאת תכלול בקרבה הרבה שאלות תרבותיות ומוסריות — שאלות שדורשות במפגיע את פתרונן אולי עוד יותר משאלות „הקיבה". לתקן המצב האיקונומי של היהודים בכל ארצות פזוריהם נוכל על ידי אמצעים שונים שמועילים אמנם רק לפי שעה, אבל מועילים מעט, ולכל הפחות הצלה פורתא יש בהם; אבל העניינים הנוגעים ל„חיי עולם" של עמנו צריכים רפואה שלמה ומוחלטה *). מי שיודע ומכיר את היהודים באשר הם שם, מי שחי בתוכם במקומות האלה שהם דרים בהם במספר רב, הוא ידע ויודה כי אנהנו איננו עוד ראויים ומוכשרים למדינה ולממשלה. עוד לא נולדו ולכל הפחות עוד לא נתבשלו כל צרכם בקרבנו „כשרונות המדיניות". מובן מאליו, כי סבות החסרונות האלה אינן תלויות בנו ואינן מיוסדות ב ש ו ר ש נשמתנו. אלפי שנים הרחיקו אותנו בכלל מהחיים המדיניים, וגם אחרי אשר נתנו לנו זכיות וחובות אזרחיות מושלינו מבפנים ומבחוץ המיתו בנו למפרע — באונס או בפתוי — כל רגש וכל מוכר מדיני. יהיה איך שיהיה, זה ברור לנו, כי כמו שהננו עתה, אין אנו ראויים ומוכשרים לגמרי לממשלה עצמית, ועוד הרבה הרבה יש לנו ללמוד בגלות עד שנבא לקים ולעשות במדינתנו. הפקטים כשהם לעצמם, עומדים וצווחין בכרוכיא: עוד לא הגיעה השעה

*) מובן מאליו, כי לא אוכל להאריך פה בדברים האלה ואני מעיר על מחברתי: „Zur geschichtsphilosphischen Begründung des Zionismus", Berlin 1897

לגאולה שלמה, אף כי מחויבים אנחנו לעבוד ולפעול בכל נפשנו ובכל מאודנו למען קרב אותה במהרה בימינו. לו גם לא ידענו מצד אחר, כי לא יולד גוי פעם אחת, הן הפקטים האלה שהערותי עליהם ילמדו אותנו את האמת הפשוטה הזאת.

אבל אי־כשרון המדיני אינו העכוב היחידי. יש הרבה דברים שמעכבים עוד יותר את גאולתנו ו„פ ד ו ת ־ נ פ ש נ ו". כשם ששאלתי לעיל אני שואל עוד הפעם: „מי ומי ההולכים"! החסידים? ה„נאורים"? או שניהם יחד? הציונים המערבים, אלה שעומדים מחוץ למחנה ישראל, — אף כי ציונים גמורים ונלהבים המה, — לא ישערו גם בנפשם את גודל התהום המפריד את שתי המפלגות האלה זו מזו. אבל כל אחד מאתנו שזוכר ולא שכח את הרדיפות והשנאות שרדפו ושנאו אותו החסידים בעת שהיו ספרים חצונים נושרים מחיקו בבית המדרש יודה לי בטח, כי הזיווג הזה לא יעלה יפה. המלכות האחת לא תוכל בכל אופן לגעת ב„צ ר ת ה" אף כמלא נימא. הן בשבועות האחרונים יכולים היינו להכיר את ההתנגדות החזקה שבין שתי המפלגות האלה. עתון אחד הביא את ה„בשורה הטובה" לתומו, כי אחד מ„הקדושים" הואיל בטובו לקחת על שכמו את המשרה, או רק חלק ממנה, בקולוניה העתידה להוסד. והנה כלנו ראינו את ה„מרידה בצלוחית־מים" שהולידה הבשורה הזאת במחנה הציונים. שמענו איך קרא אחד מהטובים שבנו מכאב לבו כי אינו חפץ בחרות חומרית, אם יש בה עבדות נפשית. השמעתם? ע ב ד ו ת! והמלה הנוראה הזאת איננה הפרזה בעלמא, כי באמת לעבדים רוחנים נמכרנו, לו נתנה הרשות לה„צדיקים" למשול בנו ובנפשותינו. בהמלחמה הנירית הזאת ראינו כבאספקלריא את המלחמה לעתיד, אם באמת „בנערינו ובזקנינו נלך". הן אמת שראינו גם־כן, כי אחדים מנאורינו ה„א ו פ ו ר ט ו נ י ס ט י ם" ישתדלו לאחה את הקרעים בפומבי וקוראים בקול גדול ל„סבלנות", שנסבול א נ ח נ ו, כלומר: אם יכוף על הלחי האחד וכו'... אבל מלבד שאלה הסבלנים הם גם־כן „חיצוניים" וה„סבלנות" הזאת שיש בה מעין נשיאת עול אינה נוגעת עד נפשם, — מלבד זאת הן „אופורטוניסטים" באיזה צורה ותוכן שיהיו מביאים רק נזק לתנועה צעירה, כהתנועה הציונית. עלינו רק ללכת בדרך ישרה ולא בדרך עקלקלות, עלינו להשתמש רק בהאמת הערומה והמלאה ולא בדיפלומטיה יתרה.

ועוד זאת עלינו לדעת, כי המצוות שנהגו בארצנו בימים מקדם עודן עומדות בעצם תקפן, אבל אינן מתאימות על פי רוב לרוח העת החדשה ולא לאופני ותנאי חיינו עתה. ואני מסופק מאד, אם יחפוץ אחד מהה„ירצליאנים למשול על פי המצוות והגזרים והסיגים האלה, לו הכיר אותם...

אמנם ה„משל" שהנחתי לעיל באמת רק למשל היה ועוד עידן ועדנין יעבורו, עד אשר תתחלק תוגרמה שיצאה ממלחמתה האחרונה בנצחון גדול.

עוד עידן ועדנין יעבורו, עד אשר תעסק שאלת־היהודים כל כך את הדיפלומטיה האירופית שיחשבו בישוב הדעת ובחפץ לב על פתרונה, אף כי לא אפונה, כי העת ההוא סופה לבוא בהכרח טבעי. אבל עד העת ההיא הן לא נוכל לשבת בעצלתים ולחכות, הלא עוד רבה המלאכה לפנינו, ולו רק להכון לקראת הגאולה בגוף וברוח...

כמדומה לי שברור הדבר, כי הדרך הזאת הקצרה אמנם במחשבה תהיה ארוכה מאד כשנבוא באיזה זמן מן הזמנים לידי מעשה ממשי. ולא עוד אלא שיש ספק גדול בדבר, אם בכלל תובילנו הדרך הזאת למטרתנו — ליסוד מדינת היהודים. אולם אם נביט בעין פקוחה על השאלה החדשה הזאת נוכח לדעת כי „מרוב עצים לא יראה היער" — מרוב „ציוניות" נשכחה ה„לאומיות".

הציונים הראשונים היו באמת לאומיים מלידה ומבטן. רובם ככולם היו אנשים שעזבו את ה„חדר" והלכו לבקש לרוחם איזה מקלט באירופה. אבל בהקולטורה האירופית היו ונשארו רק גרים ולא התאזרחו שמה. למדו והבינו את התרבות הזאת, אבל היא נשארה זרה לשורש נשמתם, כי ראשם ורובם תקועים היו בהיהדות הישנה. וכיון שהרגישו את ההתנגדות שבין יהדותם ב ל ב ם ואירופיותם ב מ ו ח ם, נולד להם מבלי משים הצורך האדיר והחזק לחיים לאומיים עצמיים, למרכז עצמי, אשר בו יוכלו לאחד ולאגד את שני הכחות שבנפשם בקשר של קימא, בקשר אורגני. ואם באו אפוא לעשות ולפעול בעד רעיונם זה לא פנו אל ה ז ק נ י ם כי אם אל ה צ ע י ר י ם. המה זכרו מדברי ימיהם הקדמונים, כי „דור המדבר" מעולם לא היה ראוי ומוכשר להכנס לארץ. לכניסת־הארץ צריכים היו כחות וכשרונות יותר גדולים, ומדות יותר טובות ומעולות מאשר היו לעבדי פרעה, שעוד ריחם של דגי־מצרים נודף מפיהם. מאלה הצעירים שיגדלו תחת השפעתנו אנו נקח אבנים לבנין ביתנו החדש. וגם הקולוניזציה קימעא קימעא — „אינפילטרציה" יכנה אותה הירצל במעט התול וחדוד! — טובה היתה ומועילה. ילכו נא אלה החלוצים הראשונים לפנינו ויעבדו את אדמתנו. הלא אלפי היהודים הראשונים יבנו לנו במשך הזמן את היסוד להקולטורה ה א נ ו ש י ת־ י ה ו ד י ת, מגמת נפשנו. ולו לא יעקרו גם אלה הזקנים שיצאו שמה את התגרנות המכוערה ועוד איזה מדות מגונות מלבם, הן בניהם אשר יולדו להם יהיו בלי תפונה „ילידי בית". המה יהיו בריאים ושלמים בגוף ובנפש מובן מאליו, כי גם פעמים רבות שגגו או גם הזידו מיסדי הקולוניות. הן כל התחלות קשות ובמפעל גדול ורב הערך כישוב־ארץ־ישראל שגיאות וגם לפעמים זדונות מונחים בטבע הענין. אבל סוף סוף הציוניות היתה הולכת

ומתפתחת ומשתלמת מאליה וכבר החלנו גם לראות פרי כל שהוא בעמלנו.

זוכר אני עוד את הימים הטובים ההם, עת יסדנו בלבוב החברה הלאומית הראשונה, חברת „ציון". ובימים ההם עוד כלנו צעירים, כלנו מלאים התלהבות קדושה ואידיאלים נעלים. אז התאספנו ודרשנו וחקרנו בדברי ימי ישראל, בספרות העברית, בעבר ובהוה. והדרשות והחקירות האלה היו מעשים ממשיים, כי תנועתנו התרחבה על ידיהן מיום ליום. אבל אז עוד לא היה לנו מכתב־עתי ציוני ולא דיפלומטיה גבוהה ורחבה, וגם לא פזרנו את מיטב כחותינו במלחמות נגד ראשי הקהל וגבאי צדקה. לולא ידעתי, כי תפלתי תהיה תפלת שוא, כי אז התפללתי: הלואי שנשוב עוד הפעם על עשר שנים לפעולה מצומצמת וצנועה כזאת, מבלי שנרעיש את העולם בקולי קולות כדרכם של אגיטטורים בזוים ושרלטנים מכוערים...

הן גם אז היתה מדינת היהודים תמיד לנגד עינינו. אבל את המטרה האחרונה הזאת שמרנו בלבנו בתקוה חזקה, שהאירה את דרכנו לפנינו. שמרנו אותה בלבנו — אבל לא מפני שיראנו לגלות את כל מחשבותינו בפרהסיה בפני קהל ועדה, כי אם מפני שהרעיון הזה עוד לא נתברר ונתבשל כל צרכו, ומפני שלא עוד הגיעה — כפי שהראיתי לעיל — השעה להוציאו מן הכח אל הפועל.

ובאמת כך היא דרכה של כל תנועה חזקה ומלאה חיים: את מטרתה האחרונה תשמור לעת מצוא, ובינתים תצעד קדימה מפרק לפרק, וכה תתקרב בכל פעם יותר אל המטרה הזאת.

הנה הקונגרס השני בבול הולך ובא. הקונגרס הראשון היה רק מניפסטציה בעלמא. חפצנו להראות והראינו, כי עם ישראל חי ושואף בכל נפשו לחיים עצמים. אם כי זוכר אני, שהחלטנו בווין — בהאספה שהיתה בירח מרץ 1897 — שגם הקונגרס הזה יהיה לפחות בחציו האחד לנו, שנתעסק גם בו רק בשאלות פנימיות. אולם אולי לא גדלה כל כך אשמתו של הועד המכין אם לא מלא את תקותנו זאת. סוף סוף לא הוא עשה את הקונגרס, כי אם הקונגרס עשה את עצמו. ההתלהבות הגדולה והטבעית ששלטה בו, לא הניחה מקום לשאלות שצריכות להפתר ברוח־קר ובמתינות, בלי שום בכי ויללה. אבל עתה תמו כבר כל המניפסטציות אל מחוץ למחנה; העולם האירופי כבר יודע אנה פנינו מועדות. עתה הגיעה העת, שנעשה מה לביתנו אנו.

ובכן צריכות בהקונגרס הבא להתברר ולהתלבן רק השאלות הנוגעות להספרות והשפה העברית, להקולטורה הלאומית והקולוניזציה — שאלות שעסקו בהן בהקונגרס העבר רק בערב שבת בין השמשות.

לא אחפוץ אמנם להציע פה הצעות חיוביות, כי לא פה המקום להצעות כאלה. אך חפץ אנכי שיעמדו כל הענינים האלה שנגעתי בהם על הפרק והנני בטוח, כי נוכל לברוא אורגניזציה טובה ושלמה, שתעסוק בשם הקונגרס, — ובכן בשם האינסטנציה היותר גבוהה שיש לנו, — בכל הענינים האלה. וכל הענינים האלה צריכים לנו מאד, למען נהיה לאום שלם בעל תרבות במובן האירופי של המלה הזאת, ואז תביא לנו גם הגלות הארוכה והמרה הזאת תועלת רבה. ואם נבוא באיזה זמן מן הזמנים אל מחוז חפצנו, אז באמת „גדול יהיה" — כמאמר הנביא — „כבוד הבית האחרון מן הראשון".

כן, הקונגרס השני וכל התנועה שלנו מחויבים להיות עתה לאומיים־ציונים, תחת אשר היו עד כה רק ציונים...

ספרות לאומית.

ספרות לאומית.

בבא עורך „השלח" לבאר לנו „תעודת" הירחון הזה ובאמרו, כי נועד לכלל העם שימצא בו „מזון נאות לרוחו ודברים הנחוצים לו לדעת בשביל לגדור פרצותיו ולבנות הריסותיו" – הוא חושב עם זה לנחוץ להשיב על השאלה, מה בא להוסיף על „יתר ספרותנו": „וכי כל יתר ספרותנו מה עושה עתה, אם לא שגודרת ובונה?" –

אכן יש לנו עתה ספרות. ואנכי לא ידעתי!

לא אחפוץ לדבר בזה על עתונינו היומיים וגם לא לבקר את ערכם, כי הם, אף אם ימלאו את תפקידם ויעשו כל מה שמוטל עליהם, אינם נחשבים כספרות במובנה הרחב והעמוק. מראשית בריאתם לא נולדו לשם ספרות, עליהם לספר חדשות, להשיב על שאלות היום, לעוץ עצות בדברים שאינם סובלים שום עכוב. יותר לא יוכלו לעשות ויותר לא ידרשו מאתם שיעשו. הספרות האמתית היא זו שנעשית בכבד ראש ובדעה צלולה ומיושבת. הספרות הזאת תכלול בתוכה את כל החיים הרוחניים של כל דור ודור; היא תאסוף לתוכה את כל הרעיונות והרגשות שיולדו במוחו ובלבו של העם אשר לו היא; היא „חודרת לרוח העם ופועלת על מהלך חייו", מפני שיצאה מרוח העם ונתפעלה ממהלך חייו, מפני שתשמע ותשמיע את הד קולם של התרגשות הרוח והמון החיים. היש לנו ספרות כזאת?

כמדומה לי שגם אלה הסופרים והקוראים השמחים בחלקם, המסתפקים במעט מן המעט, יודו לי כי ספרותנו עתה אינה מספקת אף לחלק קטן מצרכינו הרוחניים המרובים מאד. ספרותנו היפה עם כל „שוק-החיים" שלה, רחוקה כמטחוי קשת מהחיים הממשיים המלאים; היא אינה נוגעת אף באצבע קטנה בהמון השאלות הממלאות בימינו אלה את לבו ומוחו של היהודי האירופי; וגם ערכה הפיוטי של הספרות הזאת מוטל על פי רוב בספק גדול.

והמקצעות המדעיים? בזה באמת טוב לחשות מלדבר. בא וראה שגם אחד-העם, אשר מצא לנכון לפניו להעיד כמאה עדים על הספרות העברית, כמו שהיא לפנינו, שהיא „גודרת ובונה", במשך דבריו מגלה לנו כלאחר יד את הסוד הגדול, כי בדרך הדעת לא מצאה עוד עניה זו – כלומר: הספרות הזאת שגודרת ובונה! – מטרה נכונה לפעולתה, „כי מה בצע בלקטה לנו

שבלים צנומות בשדה אחר"... כן, "שבלים צנומות" ולא יותר, למרות ההעתקות הרבות וה"הוצאות" המתחדשות בכל יום, המרעישות העולם בהבטחותיהן ופרוגרמותיהן.

ההעתקות האלה ביחוד מזכירות אותי את תקופת ספרותנו בימי הרמב"ם ודורות אחדים אחריו. בימים ההם היתה הפילוסופיה של אריסטו וסיעתו מושלת בכל. ה"משכילים" האחדים, אשר חפצו להרביץ השכלה בישראל ולהורות דעת את העם, אזרו, אפוא, את מתניהם והעתיקו ספרי של אריסטו וסיעתו לעברית. לא אפונה, כי גם המשכילים ההם התגאו ושמחו על פעלם זה ואמרו בלבם: אכן בראנו ספרות חדשה לבני ישראל! אכן פלסנו נתיב חדש לרעיונותיו ומחשבותיו – אחדנו את ה"מזרח" עם ה"מערב". אבל העם, אשר בשבילו טרחו כל הטורח הזה, עמד מנגד; לפעמים התנגד להם ולפעמים אפילו לא התנגד, כי אם נתן לאלה היחידים ללכת בשרירות לבם, והוא לא פנה אליהם ואל מחשבותיהם, וגם לא שמע את לשונם. העם לא שאל מימיו, אם תארי השם הם "שליליים" או "חיוביים"; במוחו לא נולדה השאלה אם האמונה במשיח היא "עקר ויסוד" להדת או לא. הוא התפלל ל"האל הגדול הגבור והנורא" והאמין מעומק לבו, כי האל הזה, העושה חסד והמצפה לתפלתם של צדיקים ו מ ת פ ע ל ממנה, ישלח לו בקרוב את משיח צדקנו, שיפדנו מבין האומות. בלי שום התחכמות הכיר העם, כי "עץ הדעת" הזה אשר שתלו בגנו בא מבחוץ ואיננו יליד בית, ולא שם לבו אל הזר הזה, הבא לגור וישפוט שפוט... והא ראיה, שאנו רואים כי הפילוסופיה היונית לא הכתה שורש כלל בספרות העברית, ואחרי שלשה או ארבעה דורות נפסקה מאליה; בעוד שבאירופה התפתחה והשתלמה הפילוסופיה הזאת כל צרכה וחדרה לרוח העם, עד שבמאת הט"ז חדשה עוד הפעם נעוריה והיתה עוד הפעם למקור חיים, ובני אירופה שתו מן המקור הזה וחיו והיו לאנשים חדשים. וחכמי ישראל איה היו בימי ה"התחדשות" (Renaissance) האלה? המה עסקו כמלפנים בפוסקים. בשאלות ותשובות, בפירושים ופירושים על פירושים, ולא הבינו עד מה מכל הנעשה מסביב להם. הלא יפלא הדבר? הלא גם הם למדו בדיוק רב את הפילוסופיה של אריסטו, הלא גם הם הכירו את ההתנגדות שבין שטת אפלטון ושטתו של אריסטו – ומדוע לא באו גם הם לידי הכרת המוב הצפון ברוח היוני, בחייו ובמהלכו? הוא אשר אמרתי, המה מימיהם לא חדרו לעומק הרוח הזה, אשר רחוק וזר היה להם ולשורש נשמתם. הם למדו אמנם להשתמש בהצורות החצוניות של הפילוסופיה היונית, אבל הפילוסופיה בפרטי תוכנה, ברוחה העצמי המיוחד לה – לא פעלה עד מה על התפתחות־ רוחם של עמנו וספרותנו. חכמי ישראל שמעו בחוץ שישנו פלוסוף אחד ושמו אריסטו, אשר כל מחשבותיו הן האמת הערומה, האמת המלאה, ומהצד

השני האמינו בעומק לבם, כי כל דברי תורתם הקדושה הם אמת שאין להרהר אחריה. משתי „האמונות" האלה נולדה בלבם ההחלטה לקשר ולאחד את שתי „האמתות" לשוטן אחת. ואמנם קשרו, אבל הקשר הזה היה רק מיכני ולא אורגני; לכן לא היה ולא יכול בשום אופן להיות לקשר של קימא. חכמינו ומשכילינו לקטו גם אז רק „שבלים צנומות בשדה אחר", וחשבו שבוראים ספרות חדשה. אולם השבלים הצנומות האלה לא יכלו להזריע זרע ולעשות פרי וגם לא למלאות את נפשנו. לכן לא הפיחה הפילוסופיה היונית רוח חדש בנו, ועמנו לא נטה על ידי השפעתה של הספרות הזאת מהדרך אשר סללו לו אבותיו.

אבל האם חסרי־ספרות היינו אז? האם נפסק הרוח הספרותי בישראל מיום נסתם חזון מד', מיום שנטלה הנבואה מאתנו? לא ולא! עדים המה שני התלמודים וכל מפרשיהם ומפרשי מפרשיהם, כי גדול היה כח המוליד שבנו לברא לעצמנו ספרות שלמה ומלאה המספקת לכל צרכינו אז. ספרותנו זו היתה אמנם רק ספרות דתית, אבל ספרותה של דתנו אנו. במשך ימי הבינים היו כל הספריות רק דתיות, הן בתכנן והן בצורתן. הכמרים, אשר היו הסופרים היחידים בימים ההם, פרנסו רוח קהל הקוראים – לא את „העם" במובן הרחב של המלה הזאת, כי העם טרם קרא ושנה – באמונה ודת. על כל השאלות שנשאלו השיבו מנקודת מבטה של האמונה, וככה היתה הדת שלטת בכל עניני החיים. ובמדה עוד יותר מרובה היתה הספרות העברית רק דתית. העם הזה, אשר לא בחרב ובחנית לחם את מלחמותיו, כי אם בתפלה ובתחנונים, בבכי ובאנחה, לא הכיר את החיים מצדם היפה והנעים. בארץ לא מצא את הצדק והמשפט, אשר למד מנביאיו ומחוקקיו, ולכן שם עיניו ולבו רק אל אביו שבשמים; שמה בקש את הצדק והיושר, שמה בקש רחמים וחסד. וגם בזה שונה היה מהעמים האחרים, כי לו לא היתה ארץ. שאלות רבות, שיכולות להולד בממלכה ודורשות פתרונן פה עלי אדמות, מביאות את האדם סוף סוף להביט נכחו ולהפנות עיניו מן השמים אל הארץ. שאלות חברתיות כאלה לא היו לישראל.

ממלכתו היתה „בית־הכנסת", ממשלתו – „בית המדרש", ורק שמה היה חי את חייו הרוחניים, ושמה גם נולדו וגודלו צרכיו הנפשיים. והספרות העברית, ששמעה את הד קולם של החיים האלה באוזן קשבת, המציאה אמנם מזון וטרף לעמנו. ככה התפתחה והשתלמה ה„הלכה" בכל עצם תקפה. והיא היתה ספרות מספקת לעניני החיים המעשיים. ובספרי המוסר והאגדה מצא לו עמנו את הספרות הדרושה לו לחיי הלב והרגש, כי בהם נתעורר ונתאמץ לבו לבטות בד' ולקוות לישועתו. וגם ה„קבלה" היתה במשך הזמנים לפילוסופיה לאומית, אף כי גם היא לא נולדה על ברכי היהדות, אבל היא שנתה צורתה ותכנה במאד לפי רוח היהדות. ככה אנו

רואים, כי בעוד שהפילוסופים תלמידי־אריסטו שקלו וטרו בהשאלה, אם האמונת ב„משיח" נחוצה היא לקיום הדת בכלל או לא, חשבו ה„מקובלים" את הקץ, והאמונה בגאולת־ישראל העתידה היתה לאבן הראשה בתורתם, ביחוד היתה ה„קבלה" לפילוסופיה לאומית מימי האר"י ור"ח ויטאל ואילך, ועל כלם היתה הספרות הפיוטית הולכת ומשתלמת.

ב„הפיוטים", „הסליחות" ו„הקינות" שפך היהודי את נפשו לפני אביו שבשמים; בכה על העבר וההוה, התפלל וקוה על העתיד. והתקוה הזאת היא היתה רוח־החיים, היא היתה הכח העז, אשר העמיד את עמנו כפעם בפעם על רגליו ולא נתנו לרדת שחת.

ככה התפתחה ספרות עברית לאומית שלמה, אשר מלאה את כל עולמו של עמנו, אשר היתה כציור נאמן מכל חייו והספיקה לו לכל הצרכים שהיה מרגיש בנפשו. הנני אומר: „לאומית", כי אמנם ה„לאומיות" שבימים ההם היתה הדת — „דת" ו„לאום" הם בדברי ימינו שני מושגים שהם אחד.

ועוד גם בהתקופה האחרונה, בהמאה הנוכחית, לא חדלה ספרותנו מלהיות דתית בתכנה. ספרות ה„השכלה" היתה ברב או במעט מתנגדת אל הדת או לחלק ממנה. כל מגמתה היתה לתקן את הדת, להתאימה אל החיים עתה, לשרש את האמונות הזרות מלב עמם, להוכיח בראיות ברורות, מן התורה ומן הנביאים ומן הכתובים, שמותר לאיש ישראל ללמד שפת הארץ או גם ללבוש בגדי עם הארץ וכיוצא בזה. ובכן היתה גם היא דתית, אם גם במובן השלילי, — ואולם תקופת ה„השכלה" היתה האחרונה שבספרותנו. שאלות מעין „תקינים בדת" אינן עומדות עתה על הפרק, וספרות דתית חיובית אינה מספקת עתה לצרכינו — וספרות לאומית חדשה, במובנה הרחב והעמוק, עוד טרם נבראה, אף על פי שמרגישים אנחנו מאד את חסרונה. לא כמו שיאמר אחד־העם ב„תעודת השלח", כי „השאיפה החדשה לתחיה והתקדמות פנימית, נתנה לספרותנו את הזכות לחיות ולהתקדם גם היא", ובכן „הוטלה על ספרותנו גם החובה, ללמדנו דעת את העולם הפנימי הזה": לא ב„זכות" ו„חובה" תליא מילתא, כי אם בצורך, השאלה היא: אם יש לנו עתה צורך מורגש לספרות עברית לאומית?

בעת אשר בדעת או בלי דעת, בכונה או בלי כונה, התחלנו להתבולל בין העמים, לא היה לנו כל צורך לספרות עברית, כי היינו „אדם בצאתנו ויהודי באהלנו", או גם באהלנו זרקנו הלאה את יהדותנו ונשארנו „בני אדם" גם שם.

למי היתה אז ספרות עברית — ספרות במובנה האירופי, שהכל יודעים מה טיבה — צריכה? הדור הישן טרם יצא מ„ד' אמות של הלכה", והספרות הדתית — כפי שתארתי אותה לעיל — עוד הספיקה לכל צרכיו כמלפנים. „ובנינו? הדור הבא אחרינו? המה מנעוריהם יתנכרו אלינו", הצעירים

כבר עזבו את החדר והלכו למו „אל מקום אשר משם לא ישובו".

אמנם את אשר לא פללנו לראות ראינו: רבים מבנינו שבו אלינו והמה חפצים לחיות חיים של עצמיות לאומית. המה זוכרים את העבר של עמם, מתגאים ביהדותם ומקוים על העתיד. ולא רק שמקוים, אלא שמוחם מלא מחשבות ולבם מלא רגשות וידיהם מלאות עבודה, לפעול ולעשות כל מה שבכחם לתחית עמם, לבנות לו בית ולהביאו אל „החוף המקווה" – כה סתם אחד־העם ולא פירש! – כלומר: להשיבו אל ארצו – ארץ ישראל. לרגלי הרגש הלאומי שנתעורר עוד הפעם בלבנו, נתעורר גם הצורך לספרות לאומית.

כן, לספרות לאומית! ספרות המספקת לכל צרכי הלאום בכללו ולכל צרכי היהודים בתור יהודים לאומיים. כי כשם שנשתנה הלאום באופיו כן גם נשתנו הצרכים הרוחניים האלה, הדורשים מזון לעצמם בספרות שלמה.

לפנים, כשהיה איש מישראל פונה בלבו מן הדת הישראלית, הרי במחשבתו זאת עצמה חדל להיות יהודי, במחשבתו זאת עצמה נתק את כל הטוטפות שקשרו אותו אל החברה הזאת שנקראה „יהודית". אולם עתה נתאמת הפתגם העתיק: „ישראל אף על פי שחטא ישראל הוא", כלומר, הוא מרגיש עצמו שלם ביהדותו והנהו מוכן ומזומן לכל הקרבנות, אשר תדרוש טובת עמו ממנו.

זה הוא הטוב היותר גדול הצפון בהתנועה הלאומית, שנהיינו או על כל פנים נוכל להיות על ידה, לאנשים־יהודים. „בן אדם" מפשט לא ימצא בתבל, כשם שלא ימצא „עץ" מפשט. כל איש הנהו חבר לחברה אחת גדולה, אשר ממנה הוא מקבל כל צרכי רוחו, רעיונותיו ורגשותיו. עד הנה היינו אנחנו חציינו אירופיים – כי שמה גדלנו, שמה אספנו ורכשנו לנו את השכלתנו – וחציינו יהודים, או גם החצי הזה לא נשאר לנו לפליטה. עכשו שיהדותנו תלויה בלאומיותנו, שהרגש הלאומי הוא אשר יחיינו ויאחדנו עם שארית ישראל, נוכל להיות יהודים־אירופיים כאחד. לכן אני רואה בהתנועה הלאומית תקופה חדשה בהקולטורה של עמנו, שיתאחדו בה היהדות והתרבות האירופית, תחת אשר עד כה היו מתנגדות אשה לרעותה. אך „אירופיותינו" עתה הן הולידה בנו צרכים רוחניים רבים, השונים מצרכינו בעבר, ולכן נחוצה לנו גם ספרות עברית־אירופית; ספרות אשר לא יחסר בה אף סניף אחד מכל אלה הסניפים אשר בכללם נקראים ספרות. ספרותנו מחויבת להיות יהודית־אירופית. הלאומיות היהודית תוכר בה בראש וראשון בהשפה שבה נכתבה; ועוד שנית: בסגנונה המיוחד לעמנו, כשם שיש סגנון ואופי ספרותי מיוחד לכל עם ועם זולתנו.

מובן מאליו, כי מנקודת מבטי זה לא תספיק לנו הפרוגרמה שיתן לנו עורך־„השלח" ב„תעודתו". כפי שאני רואה, חסרה בהירחון הזה, המיוסד

„למדע, לספרות ולעניני החיים", הספרות כלה. מה שאחד־העם יחפוץ לתת לנו – הוא רק חלק קטן שבספרות. הוא דורש מהספרות רק זאת: „ללמדנו דעת את העולם הפנימי שלנו". והרי זה כאלו אומר: אנחנו נשאר באשר הננו עתה, כי כבר עמדנו מלכת, ורק זאת חפצנו: לדעת על־כל־פנים מה הננו עתה. עוד הפעם „חכמת־היהדות" ולא יותר!

אמנם מודה אני כי שמחתי על הצעד הזה שעשה אחד־העם בעל כל הון, כי באמת יש חילוק גדול ועצום בין חכמת־היהדות שסמן לנו אחד־העם, ובין החכמה הזאת שהולידו ובנו לנו אחינו שבמערב. חכמתם הם צמצמה את עצמה רק ב ד ב ר י ־ י מ י ־ ה ס פ ר ו ת. ואחרי אשר אחדים מגדולינו עבדו את עבודתם זאת, המצומצמת ומוגבלת מאד, בחריצות גדולה ובשלמות, לא השאירו להחכמים הבאים אחריהם מקום להתגדר בו. ולכן נהיתה עתה חכמת־היהדות לגל של עצמות יבשות, לתל של הערות והערות להערות עד אין קץ. אולם נושאה של חכמת־היהדות, אשר יחפוץ לכונן אחד־העם, הוא כל ח י י ה י ה ד ו ת, מיום שנראתה על במת ההיסטוריה עד היום הזה, ובכן יש לנו מקום נרחב לעבודת המחשבה, ונמצאה ידיעתנו בפנה זו מתעשרת מאד.

אבל בזה עוד לא די לנו. אחינו שבמערב, שהתיאשו לגמרי מתחית עמנו ולא האמינו בקיומו, הציבו לו, בהחכמה הזאת שיסדו לעצמם, כעין מצבה, למען ידעו גם הדורות הבאים, כי פה נטמן עם ישראל, שהיו לו סופרים וספרים אלה. אולם אחד־העם שמאמין בקיום עמנו וחפץ בתחיתו – מדוע יציב הוא מצבה ל ה ח י הזה, אם גם מצבה גדולה ויפה מהראשונה? עם ישראל החי והחפץ לחיות צריך להתפתח ולהשתלם בתרבותו ורוחו. אבל אם אין ספרות – התפתחות הרוח מאין תמצא?

בהגבלתו היסודית יראה לנו אחד־העם לדעת, כי לא יחפוץ בשום רעיונות מקוריים שיולדו היום במוחו של איש יהודי. הוא יחפוץ רק „לדעת את עצמנו ולהבין את חיינו" ל ד ע ת ו ל ה ב י ן, אבל לא לברא ולחדש. ואם יבא אליו, למשל, איש מישראל שנולד וגודל על ברכי אבות יהודים, ושחושב וכותב עברית ושעברי הוא בכל משפטיו ותקותיו – ויביא לו שטה חדשה בתורת־המוסר, או שטה חדשה בפילוסופיה וכיוצא באלה הדברים שאינם נוגעים ביהדות בתור יהדות, לא יספח את העבודה הזאת אל ידחונו, כי היא לא תלמדנו „דעת את עולמנו הפנימי"... יודע אני, כי „סכנה" כזאת עוד לא נשקפה לנו לעת עתה. יודע אני, כי עוד עידן ועידנין יעברו, עד אשר אלה היהודים הממציאים שטות ותורות חדשות יביאו את ספריהם דוקא אל הספרות העברית, ולא יבקשו להם כבוד וגדולה בין העמים האחרים, היודעים לכבד אנשים כאלה יותר ממנו. אבל הפצתי רק להראות, אנה תוליכנו ההגבלה היסודית הזאת, כי לא תשאיר לנו מקום לעבודות

מקוריות, לו עיונות מקוריים, לספרות מקורית, וממילא להתפתחות והשתלמות רוחנו.

העורך מבקש את הסופרים העברים „שיבאו ויעבדו עמו בנפשם ובלבבם", ואנחנו אמנם נ״רש לאשר שאלנו ונבא ונעבוד בחפץ לב. אבל נדע, כי עובדים אנחנו רק בעו״וגה אחת, בעוד שכל יתר השדה ישאר חרב ושומם, כמו שהיה עד היום.

ועל זה לבי דוי. כי אם נ״א עכשו תבנה ספרותנו – אימתי? ואם לא על ידי „השלח" – על ידי מי?

בנין וסתירה.

בנין וסתירה.

הבונה והסותר – הי מינייהו עדיף? מי עולה על מי, לא רק בתועלתו החברתית, אלא גם בערך כחותיו הנפשיים – זה שהוא בונה עולם חדש, או זה שהוא סותר עולם ישן, זה שהוא בונה מקדש, או זה שהוא סותר מקדש? – התועלת החברתית באמת אינה עוד קנה־מדה כדי למוד בו את הערכים הנפשיים כשהם לעצמם. יש שאיזה אדם או איזו משרה מביאים הרבה תועלת להחברה, עד שאי אפשר לה להחברה להתקיים בלעדיהם, אבל מצד עצמם אין להם שום ערך. בהסתדרות החברה הם, אמנם, ממלאים תפקיד חשוב, אבל בתור פרטים לעצמם אינם שווים הרבה. „אי אפשר לו לעולם בלא בורסקי" אומר התלמוד, „אלא אוי לו למי שאומנותו בורסקי". במכונה החברותית, כמו בכל מכונה, ותהא אפילו מלאכותית, כל הגלגלים חשובים וכולם ממלאים איזה חלק, פחות או יותר גדול, אבל הכרחי, מן התפקיד הכללי. ובכן לא על פי התפקיד, שהם ממלאים בחיי החברה, אלא על פי שָׁוְיָם הנפשי, על פי סכום הכחות הרוחניים המונחים בהם, צריך בתחלה להעריך את הבנין והסתירה, אף על פי שסוף־סוף נגיע גם אל השאלה על הערך החברותי.

לדעתי, הנטיה לבנין או לסתירה היא טבעית, כלומר: היא אינה עובדה או הופעה רצונית וכוונתית, אלא היא מונחת בטבעו של האדם, והוא נולד בה, כמו שנולד בצבע־עורו ובכל שאר התארים העצמיים, שאי אפשר להחליפם באחרים או לשנותם הרבה. כל אדם הוא מטבעו או בונה או סותר, הוא נוטה לברוא איזה דבר או להרוס איזה דבר שכבר נברא, או שעומד להבראות. והבדל טבעי זה נמצא בכל שדרות החברה, מן היותר גבוהות של הפילוסופים עד היותר נמוכות של העובדים החמריים. בין הפילוסופים, למשל, אנו רואים את האחד, שמוחו תמיד מלא קונסטרוקציות חדשות, שיטות חדשות, או הוא נושא לפחות, אבנים לבנין שיטה חדשה; והשני אינו בונה שום שיטה חדשה, אלא הוא מיַגע את עצמו כדי להרוס עד היסוד מה שבנו אלה שקדמו לו. הסופיסטים, למשל, בטפוסם הטוב והיפה – על הטפוס המכוער שבהם איני מדבר כלל – היו רק סותרים. הם היו עומדים תמיד וכלי־זיינם בידם להרוס מה שבנו חבריהם הפילוסופים,

באיזמל החד של בקורת־חריפה, שהיו מזוינים בו, נתחו אחד אחד את כל הבנינים של הרעיונות החיוביים, שעמלו בהם הפילוסופים בשעתם, עד שלא נשאר בהם ומהם כלום. ולעומתם עומד אפלטון, שהוא כולו בנין. הוא בונה תדיר ובלי הרף את עולמיו הבהירים והיפים. ואם הוא מתוכח עם תלמידיו, אין הוא הורס וסותר את מחשבותיהם; הוא רק מוסר לידיהם אחת אחת את הלבנים לבנין. הוא בעצמו מתאר את אופן למודו וחקירתו והוראתו על ידי משל: „כשאני חוקר ביחד עם תלמידי", אומר אפלטון בשם רבו סוקראטס, „אני עושה כמעשה המילדת: אני מסייע להולד שנדחק לצאת, שיבוא לעולם". כך הוא יוצר מחשבות חדשות ובונה מהן עולמות מלאים ושלמים של רעיונות. מובן, שאף הוא סותר על דרך חקירתו את טעיותיהם של חבריו או תלמידיו, אבל סתירה זו אינה לו העקר; הוא מפרק וסותר רק כאדם שמסַלק מלפני רגליו אבנים קטנות המפריעות אותו בהליכתו. אצל הסופיסטים תכליתה של המחשבה היא הסתירה, כלומר: ההוכחה, שבכלל הבנין והחיוב אינם אפשריים, ואצל אפלטון התכלית היא הבנין והחיוב, והסתירה באה כלאחר־יד, רק בתור הכנה, מעין „נירו לכם ניר ואל תזרעו אֶל קוצים".

ואת שני הטפוסים של בונים וסותרים אנו מוצאים גם בחיי יום ויום, בהחיים היותר פשוטים וממשיים. למשל: במסחר, ביחוד במסחר למועד מאוחר, בבורסא. יש בני אדם סוחרים, שהם שרויים תמיד בפחד מפני איזה אסון שיבוא לעולם, והם עומדים תמיד וסחורותיהם, כלומר: ניירותיהם ושטרותיהם, בידיהם למכירה. ויש בני אדם סוחרים, שיושבים תמיד בהשקט ובבטחה ומצפים שיעברו העננים, והם עומדים תמיד מוכנים — לקניה. הראשונים הם „בעלי־הזול" או ה„ירידה" („baisse") והאחרונים הם „בעלי־היוקר" או ה„עליה" („hausse"). הראשונים אינם מאמינים בסתירה ובהריסה ומאמינים בבנין ובעומד. ואמונה זו וגם אי־אמונה זו, כלומר: אי־היכולת להאמין, מונחות בטבעם של שני הטפוסים המתנגדים. נטיה היא בנפשם מיום הוָלדם, השולטת בהם גם נגד רצונם הבהיר. מובן, שלא על הסבות והיחוסים החיצוניים אני דן בזה, אלא על העובדה הנפשית כשהיא לעצמה, במה שהיא הכרחית וכמעט אי־רצונית.

והמשל שהבאתי עתה כבר הוא מורה שאני מרכיב שני מושגים הנראים כשונים, ובאמת לפי דעתי הם אחד, כלומר: הם נובעים ממקור נפשי אחד. לדעתי, הנטיה לבנין היא היא הנטיה לאופטימיסמוס והנטיה לסתירה היא היא הנטיה לפֶּסימיסמוס. מי שרוצה לבנות בנין, צריך שתהיה מקודם בלבו האמונה בקיומו של הבנין; ואמונה כזו אפשרית הוא רק בנפשו של אותו אדם, שאנו מכנים אותו על־פי נטיותיו הטבעיות, על־פי אופן הסתכלותו בחיים ועל פי מזגו בשם — „אופטימיסט", כלומר: אדם הרואה

את הטוב בעולם ומאמין בקיומו, ומן הרע הוא מעלים את עיניו, אבל מי שאין בלבו אמונה כזו וחֶדְוַת־חיים כזו, מי שרגיל ומוכרח על־פי נטיותיו הטבעיות ועל־פי מזגו להביט על העומד כעל דבר, שהיום או מחר סופו ליפול ולהיהרס, מי שדרכו לראות – כמו שאומרים – רק את הכתמים בשמש ולא את נגהו, ובכן אותו אדם, שאנו מכנים אותו בשם „פסימיסט", – אדם זה לא יבוא לעולם לידי בנין. ואם בכל זאת תמצא באדם כזה תשוקת־עשיה, כלומר, אם הוא אינו מטבעו אדם חלש ורפה ויש בו מעט כח יותר מן השעור הרגיל ויותר ממה שנצרך לו בשביל תפקידיו החיוניים, אז יסתור ויהרוס לא רק מתוך שנאה ואיבה, שחשים בני אדם מטפוס זה אל כל העומד והקיים והגָדֵל, אלא פשוט, מפאת אי־היכולת לעשות אחרת.

הגענו, איפוא, לידי מסקנה, שהנגוד בין הבונה והסותר הוא טבעי ולא שכלי, או – אם אפשר לאמר כן – „החלטתי", כלומר: שזה מחליט להיות בונה וזה מחליט בידיעה ובכוונה להיות סותר.

ולפי זה אין הנגוד הנדון מונח גם בהגיל. בכלל אפשר שהנערים נוטים יותר לסתירה והזקנים יותר – לא לבנין, אלא לשמירה. אבל זהו רק למראית־עין. בתוכו ואמתו של דבר אני נוטה להפוך את דברי חז"ל ולהחליט: בנין זקנים – סתירה וסתירת־נערים – בנין. הצעירים סותרים לשם בנין והזקנים בונים, כלומר משמרים, לשם סתירה, כלומר: לסתור מה שעתיד להבנות. הצעירים בונים מפני שהם מאמינים בקיום־בנינם, מפני שהם נושאים את עתידם בלבם, והזקנים סותרים, או יותר נכון: אינם מניחים לבנות – לסתור ולהרוס על פי רוב כבר אין בהם די כח! – מפני שאינם מאמינים בקיום־הבנין כמו שאינם מרגישים את עתידם שלהם. הבדל עקרי זה מתאים להבדל שבין הדרישה – על פי הדרש המקובל והנודע –: „וישן מפני חדש תוציאו" לעומת הדרישה: „ואכלתם ישן־נושן". הדרישה הראשונה היא זו של הצעירים, והדרישה האחרונה היא זו של הזקנים.

הסברה זו אינה מביאה אותנו לידי מסקנה חדשה, אבל היא מראה לנו פנים אחרות של המסקנה הראשונה. למעלה ראינו את ה„פֶּסימיסט" בתור סותר ואת ה„אופטומיסט" בתור בונה, ועתה הכרנו את שני הטפוסים האלה ביחסם הפסיכולוגי, כלומר: במה שהם תלויים במצב כחותיהם החמריים והנפשיים, המתאימים למספר שנות־חייהם. לא שהזקן מחויב ומוכרח להיות על פי גילו, על פי מצב־כחותיו „פסימיסט" והצעיר מחויב ומוכרח להיות על פי מצב־כחותיו שלו „אופטימיסט", אלא שהכחות הרעננים והדשנים של הצעיר שואפים אל העתיד ומרגישים אותו, והכחות הרפים או המתרופפים והנחלשים של הזקן אינם מכוונים עוד כלפי העתיד. ובכן: מה שהראיתי למעלה בתור תנאי הכרחי לכח־הבונה ולתשוקה לבנין –

האמונה בקיומו של הבנין, הוא מפנים אחרות התקוה לעתיד, כלומר: היכולת הגופנית והנפשית לקוות לעתיד בהיר וטוב.

והנה בנוהג שבפילוסופיה, כשהיא מגעת על דרך מחקרה להופעות עקריות ומקוריות, אין היא בודקת הלאה ומסתפקת במה שמצאה. מה שמצאנו אנחנו במחקרנו זה הוא כבר הופעה מקורית ועקרית – המזג האישי, שהוא שייך להופעות הנפשיות הראשונות. עם כל זאת אפשר לצעוד עוד צעד אחד הלאה ולגלות גם את סבתו של זה במה שהוא אינו הופעה אישית בלבד, אלא גם הופעה חברותית. המזג מסובב הוא מן הסביבה החברותית ומן היחסים החברותיים, שהאישים נמצאים וגדלים בהם. אם החברה חיה בתוך תנאים טובים ובהירים, יהיו גם אישיה צוהלים וטובי־לב ונפשותיהם תהיינה נוטות בכלל אחרי הסתכלות־החיים בהירה ומלאה אמונה ותקוה. ולהפך – בחברה מדוכאה, שהיא נתונה בתוך תנאים קשים ומרים, יהיו בעלי המרה־שחורה מרובים. בחברה, שהיא מתפתחת באופן טבעי ויפה ועולה ממדרגה למדרגה, יהיו בלי ספק הבונים והיוצרים מרובים עד לאין ערך מן הסותרים והמהרסים.

אבל בחברה, שעמדה בדרך התפתחותה והיא נמצאת במדרגה נמוכה ושפלה, יהיו בלי ספק הסותרים והמהרסים מרובים עד לאין ערך מן הבונים והיוצרים. שם יש מקום לתקוה והאמונה בקיומו של הבנין עלולה להתמלא, וכאן התקוה נחנקת ברגע הולדה והאמונה הנכזבת מביאה רק למחלת־לב, והיא גוועת מאליה.

וכשאני שואל: מי גדול בכחו הרוחני – הבונה או הסותר? – אני משיב: כחו של הבונה גדול, מפני שרק זה הוא כח חיובי, בעוד שהסתירה מותנה היא רק מהעדר־הכח, מחולשה. ועוד דבר אחד: הבנין מכוון כלפי העתיד ומתבסס על תקות־העתיד, ובכן יש בו חיים והשארות־הכח, אבל הסתירה מיוסדת על העדר התקוה לעתיד, ובכן היא רק אפיסת־כח וגויעה. והחיים עולים בשוים ובערכם על הגויעה, והשארות־הכח עולה בשויה ובערכה על אפיסת־הכח.

כל מה שאמרתי עד עכשו לא אמרתי אלא על הסתירה כשהיא מעשה חברותי שלם לעצמה, כשבאים בני־אדם וכלי־מפץ בידם וסותרים ומהרסים מה שקיים כבר, או מה שבונים אחרים, וגם צל של מחשבה לא יעלה על לבם לבנות בנין אחר על מקומו של ההרוס. לסוג זה שייכים, למשל, בספרות – המבקרים העקרים, ששום רעיון חיובי ופורה אינו מוצא חן בעיניהם והם עצמם אינם בוראים ואינם מראים על שום רעיון חיובי, אלה המבקרים היודעים רק דבר אחד – שהכל רע, אבל אינם יכולים להורות, איך צריך לעשות, כדי שיהיה טוב. לסוג של הסותרים שייכים גם המתנגדים התמידיים לכל עבודה חברותית חיובית, לכל מוסד חברותי קיים

ועומד, שאין בכחם להמציא אופן אחר של בנין ואפילו צל של מחשבה לא יעלה על לבם להציע מוסדות חדשים ואחרים על מקומם של ההרוסים. זוהי סתירה שאין עמה בנין, ועליה דנתי עד עכשו ובאתי לידי מסקנה, שערכה הרוחני קטן מערכו וכחו הרוחני של הבנין. ומאליו מובן, שגם ערכה ושויה החברותיים הם מועטים מאד, ויש שהיא רק מזקת ואינה מועילה. אבל הסתירה לשם בנין אינה נכנסת בגדר זה, אלא היא חלק מן הבנין עצמו, כמו שהחרישה היא חלק עצמי מן הנטיעה.

* *

*

ואצלנו מרובים הסותרים על הבונים, המתנגדים על המיסדים, המבקרים על הבוראים. היפלא הדבר? חיים וגדלים אנו בסביבה מדוכאה מכל צד, בסביבה, שהפרוץ מרובה בה על העומד, ואמונות ותקוות נחנקות בנו ברגע הולדן, ועל כל דרכנו אנו מוצאים עכובים ומעצורים ומכשולים לאלפים. בסביבה כזו גובר ה„פסימיסמוס" על ה„אופטימיסמוס" ו„בעלי־הירידה" מתרבים ועולים על „בני־העליה". רק נפשות כבירות וגבורי־הנשמה יכולים להתרומם על ההוה והמציאות ולקוות ולהאמין ולבנות. והשאר עומד מרחוק ואינו עושה כלום. ואם יהיה באחדים מ„בעלי־הירידה" כח מעט יותר מן הרגיל ומן הנצרך להם לצרכיהם החיוניים, ישתמשו בו לסתירה ולהריסה, לבקורת עקרה ולפירכות מסורסות.

כך עברו עלינו תקופות שלמות לסתירה ולהריסה. הריפורמאציה הדתית למשל, היתה רק סתירה ושום בנין לא נבנה בה ועל ידה. תקופת־ההשכלה השאירה רק את הפנוי אצלנו, רק היתה סתירה, — אלא שלאשרנו באו אחרים אחר־כך, ובנו על המקום הפנוי בנינים אדירים ויפים.

היו והווים אצלנו אנשים בעלי כשרונות נעלים, שכל מלאכתם וכל העודתם בחיים היא הסתירה, סתירה שאין עמה בנין.

הרי אחד מן היותר גדולים שבנו — יהודה ליב גורדון בכבודו ובעצמו. מובן, כשרונו המצוין והנעלה יהא מונה לעולמי־עד באוצרנו הלאומי. אבל — מה בנה הוא לנו? היכן הם הערכים החיוביים, שנתן הוא לנו? — הוא מעיד על עצמו, שהיו ימים, ששר בהם

... תַּעֲנוּגִים, אַהֲבָה וִידִידוּת;
בִּשַּׂרְתִּי יוֹם רָצוֹן, נַחַת וָחֹפֶשׁ
שַׁרְתִּי נְחוּמִים, תּוֹחֶלֶת וַעֲתִידוֹת.

אבל אני איני מוצא בכל שיריו אף נדנוד קל מ„תוחלת ועתידות".

מיתרי־כנורו לא נתנו לנו שום „תוחלת ועתידות״. כל ימיו, ולא רק – כמו שמעיד הוא על עצמו – באיזו תקופה בחייו, אחרי איזו חלומות רעים ונסיונות רעים, לא שר על העתיד: הוא יכול רק „אבל לעורר״. לא רק מזמן שבעתוהו החלומות הרעים, אלא כמעט תמיד היה יכול לאמר:

... לֹא אָשִׁיר שִׂמְחָה וָנַחַת,
לֹא אֲקַו לָאוֹר, לֹא אוֹחִיל לָחֹפֶשׁ –
אָשִׁיר יוֹם מָר; אָשִׁיר עַבְדוּת נִצַּחַת,
אֶחֱלוֹם דִּרְאוֹן־עוֹלָם, עַבְטִיט וָרֶפֶשׁ.

הוא לא קוה לעתיד בהיר – על כן לא בנה כלום ולמרות כשרונו העצום לא פלט עמו אף מלה נשגבה אחת, שנוכל להתחמם וללכת לאורה.

אם נציג לעומתו את ביאליק, נראה מיד את ההבדל העצום שבין הבונה והסותר. ביאליק לא חדל אף רגע מלזעום ומלהוכיח אבל דוקא זעמו ותוכחתו הם חלקים עצמיים של הבנין. ביאליק מאמין ומקוה, מעורר ומחמם. הוא זועם – וזעמו הנורא מזעזע את העצבים, אבל הוא מקיץ את הנרדם ומחזק ומרומם ומגביה את החי, וסוף סוף הוא קורא באמונה נשגבה ובהתלהבות נבואית:

אַל תֹּאמְרוּ: קָטֹנּוּ – הֲטֶרֶם תִּתְבּוֹנְנוּ
פְּנֵי אֲבִיר יַעֲקֹב הַהוֹלְכִים בַּקְּרָב;
מִימֵי זְרֻבָּבֶל יָדֵינוּ לֹא כּוֹנְנוּ
מִפְעַל־אַדִּירִים כָּמֹהוּ וָרָב.

—

מִי בַז לְיוֹם קְטַנּוֹת? הָבוּז לַמִּתְלוֹצְצִים!
מַלְּטוּ אֶת עַמְּכֶם וְאִתִּים עֲשׂוּ, –
עַד נִשְׁמַע מֵרָאשֵׁי הֶהָרִים מִתְפּוֹצְצִים
קוֹלוֹת־אֲדוֹנָי הַקּוֹרְאִים: עֲלוּ!

כן ביאליק הוא הבונה הגדול במשוררינו מפני שהוא בעומק נשמתו – המאמין הגדול, אם גם יש רגעים, שאמונתו הנשגבה מתרופפת לרגלי עובדות מעציבות ומחפירות, אז הוא צועק מתוך כאבו, זועם ומקלל, אבל אמונתו לא תאבד ולא תכלה, ומפיו עוד נשמע את המלה הגדולה והמלהבת, אשר כברק תאיר לנו את הדרך.

הרי עוד כשרון גדול אחד, הסותר תמיד כל מה שבא תחת ידו – ד ו ד פ ר י ש מ א ן. מובן, כשרונו יהיה מונח באוצרנו הלאומי. אבל אימתי

נתן הוא לנו איזו מלה חיובית, איזה רעיון מפריא ובונה? – הוא עמד כל ימיו וכעס עלינו ועל כל מה שהתחלנו לעשות, ולכל היותר התלוצץ עלינו כאָב זקן על נכדיו הקטנים. הוא לא הלהיב אותנו. הוא רק השתדל להחליש אותנו ולרפות את ידינו בשעה שאִמצנו את שרירינו, כדי לפעול איזו פעולה ולעבוד איזו עבודה.

והרי הסותר היותר מוחלט בינינו – מיכה יוסף ברדיטשבסקי. אימתי מצאה איזו פעולה, איזו עבודה חן בעיניו? לאיזה נסיון התיחס הוא במעט תקוה ואמונה? – היתה בינינו התלהבות והתפעלות, – אבל הוא עמד מן הצד כאויב וחרק את שניו. בטרם יביע מי שהוא איזה רעיון חיובי – והוא כבר רוקד כנגדו וצועק בכעס ובחימה: „שוטה! הדיוט! איפכא מסתברא!" – לשנוי־ערכים הוא קורא, אבל היכן הם הערכים החיוביים והבונים, שהוא מאמין בהם? אין בו ואין לו היכולת לא לקוות ולא להאמין. הוא יכול רק להרוס ולסתור כל מה שאיזה תלמיד ותיק – עתיד לחדש ולבנות.

„ראיתי בני עליה והם מועטים!".

מעטים בינינו הבונים מפני שנתמעטו בנו האמונה והתקוה. הסותרים שבנו – בני הגלות הם, והגלות עם כל עינויה מדכאת את נשמתן. אבל לאשרנו יש בינינו גם אנשים, שהתחזקו והתגברו על גלותם. גופם בגלות, אבל נשמתם כבר נשתחררה. נשמתם יכולה להאמין בקיומו של הבנין ובלבם יש מקום לתקוה לעתיד בהיר. והמקוים והמאמינים האלה הם הם הבונים – הציונים!

לא זה הדרך.

„לא זה הדרך!"

... בראשית היה ה„לא" — „לא זה הדרך!" באחרונה היה ה„לא" — „נסיון שלא הצליח" —, ובאמצע? — באמצע היו הרבה חיובים, אבל יותר מהם היו שלילות. ה„לא־תעשה". גבר על ה„עשה", האזהרות היו מרובות על המצוות.

זכורני מימי־ילדותי: בה„קלויז", שבה נתחנכתי, לגלגו הליצנים על הלמדן היותר גדול שבין לומדי־העיר, שהיה באמת מין „עוקר הרים וטוחנם זה בזה", ואמרו עליו, שלאחר מאה ועשרים שנה, כשיבוא „לעולם־האמת" והמלאך ישאלהו: „עסקת בתורה?" — יזדקף מלוא־קומתו וישיב: „הגד נא לי איזה פשט'ל ואפרקנו"... יש בין החריפים שלנו תמיד דורשים ומחדשים, ויש מפרקים וסותרים.

וכי אחד־העם שייך רק להטפוס השני? — חלילה לנו מלהחליט כך! כל המחליט, ש„אחד־העם" אינו אלא סותר ומבקר ולא בונה ומחדש, אינו אלא טועה ומטעה בכוונה או שלא בכוונה, בידיעה או בלי ידיעה. כלום אפשר באמת שלא לראות את כל אותם הערכים החיוביים, שהכנים והוסיף הוא לחיינו וספרותנו?

הנה אישיותו הנפלאה והמוצקה עצמה, כמה מן העושר יש בה! באמת — אין דורנו עני, שאחד־העם שרוי בתוכו. כמבצר־עוז עומד הוא בגובה ואנו מביטים עליו ביראה מתוך אהבה ובאהבה מתוך יראה. לפעמים אנו מרגישים אותו כאותו הכח הנפשי, שתפקידו להשגיח ולהזהיר וליסר, — „מוסר־הכליות" שבאדם. וכח זה אינו כל־כך כח מנהיג ומנהל ודוחף, כמו שהוא מעכב ומושך ומתקן. לא ה„קום ועשה" הוא ממשלתו, אלא ה„לא־תעשה". את התפקיד הזה ממלא אחד־העם בתוך התנועה הציונית ומחוץ־למפלגה הציונית (על „מחוץ" זה עוד אדבר להלן). אחד־העם אינו, אמנם, בשבילנו, גם לא בשביל מעריציו המרובים בתוכנו, ה„אורים־והתומים" ששואלים בעצתו קודם כל החלטה או מעשה, אבל לאחר שהוחלטה ההחלטה ונעשה המעשה יש בנו הצורך לשמוע את דעתו של אחד־העם, כלומר: אין אנו שואלים בעצתו לשם מעשה והחלטה, אבל אנו רוצים להכיר את דעתו לשם עיון והערכה. את הקפיצות אל תוך המים אנו עושים

בודאי בלא הרשאתו ובלא הסכמתו של אחד־העם, מפני שהוא מחשב כל־כך הרבה את הפסדם של המעשים כנגד שכרם ושכרם כנגד הפסדם, עד שאינו בא בכלל לידי מעשה, וכל שכן שבמתינותו הנפרזה לא יגיע לעולם לידי קפיצה. והקפיצות הן באמת כל־כך נחוצות ומועילות בתנועות גדולות, כתנועות היסטוריות, ודוקא אותן הקפיצות בעינים סגורות, שהן זרות כל־כך לרוחו ומזגו של אחד־העם. אנו עושים מה שאנו עושים בלי לשאול את פיו, ובכל זאת יש לנו ספוק נפשי עמוק כשהוא מהלל את מעשינו, וכשהוא מגנה אותם גורם לנו הדבר צער, אם גם אי־אפשר לנו על־פי רוב להתחשב עם דעותיו למעשה ולהלכה. מעשינו ודעותינו מקבלים ערך ודאי אם אחד־העם מודה בהם, והם נשארים מוטלים בספק, תלוים ועומדים בידיעתנו, אם הוא מתנגד להם, ממש כמו שהדבר נוהג עם „הידעות" („Gewissen") עם „מוסרי הכליות" שבנו: כשזרם החיים מושך והצרכים החיוניים דוחפים, אנו מחליטים ועושים בלא שאלות ותשובות. אבל ההחלטות והמעשים נעשים מיד לודאיות נפשיות, אם הידעות מודה בהם, והם נשארים לכל הפחות כספקות, אם היא מתנגדת להם.

זהו ערכו החיובי של אחד־העם בחיינו. זהו ערכן של אישיותו ושל אמתו הבלתי־משוחדת, שאינה זזה ממקומה ואינה נושאת פנים למי שהוא ולמה שהוא.

אני עובר לערך אחר, שהכניס אחד־העם אל תוך ספרותנו, וערך זה הוא גם־כן כללי, לכאורה הוא רק חיצוני, ועם כל זה כמה חשוב וגדול הוא בשבילנו! אני מדבר עכשו על הסגנון, שחדש אחד־העם בספרותנו. לחדש סגנון בשביל אחרים הוא כמעט דבר והפוכו. הסגנון הוא אישי, הוא קנין פרטי, ואי־אפשר לו להעשות קנינו של הכלל. „הסגנון הוא האדם" – אומר הפילוסוף הצרפתי. באותו רגע, שהסגנון נעשה לקנין של אסכולה, כבר אבד את ערכו. עם כל זה אני מחליט, שאחד־העם ברא סגנון חדש בשביל הספרות העברית וכל הטובים והמעולים שבסופרינו הלכו בדרכיו. אין אני מדבר על אופן ההסברה והבהירות שבסגנונו – זהו קנינו הפרטי. אני מדבר רק על האמת והדיוק שבסגנונו; ואת אלה מסר לנו, כמעט לכולנו, ואת אלה למדנו ממנו, כמעט כולנו. הסגנון העברי לפני אחד־העם לא היה אמתי. הוא זייף את הרעיון בידיעת הכותב או בלי ידיעתו, בכוונתו או למרות רצונו. לא רק מפני שהלשון היתה עניה במלים ובבטויים – גם לשונו של אחד־העם אינה עשירה יותר מדי! – אלא עוד יותר מפני שהיתה בנו נטיה – כמעט הייתי אומר: מזרחית – להגזמה והפרזה. בתקופת הפסוקים ושברי־הפסוקים בודאי שיצאו הרעיונות מתחת עטו של הסופר העברי מסורסים ומוגזמים ומזויפים. אבל גם אחר־כך, כשכבר חדלו להשתמש באותה ה„אורנאמנטיקה" המגוחכת, לא עלה בידי הסופרים העברים, גם בידי

היותר טובים והיותר הגיוניים שבהם, להביע את רעיונותיהם באמת ובדיוק, כמו שנולדו במוחם. המלה לא התאימה להמחשבה. עד שבא אחד־העם והראה והורה, שאפשר לכתוב בעברית כמו בכל לשון אחרת, בלי צבעים יתרים, בלי סלסול־המלים שאינו מבהיר את הענין, אלא, אדרבה, מכהה אותו. אחד־העם לא ברא מלים חדשות, אבל הוא הכנים אל תוך הספרות העברית את הפשטנות של הסגנון. וחדוש זה הוא בלי ספק ערך ספרותי גדול וחשוב מאד.

אלה הם בקצור הערכים הכלליים, הקשורים בהשפעתו של אחד־העם על שדה הספרות העברית, ערכים, שצריך להתעמק בהם כדי להכירם בכל גדלם וחשיבותם, ושצריך לגלות אותם ולהראות עליהם באצבע כדי לראותם היטב: להעין המגושמת אינם נראים באופן ישר ובלתי־אמצעי. אולם יש עוד כמה ערכים פרטיים, שאי־אפשר שלא לראותם ושלא לעמוד על שָׁוְיָם הגדול, למי שהוא בקי רק מעט בספרות העברית של רבע המאה האחרון, ולמי שקרא, ולא תהא אלא קריאה שטחית, את ספריו של אחד־העם. כמעט כל הרעיונות, שנתחדשו בבית־מדרשו של אחד־העם, הם גופי־תורה ויכולים לשמש יסוד ובסיס לבנינה של השקפת־עולמנו החדשה, אם גם צריכים להתפתחות פנימית ולהתאמה אל החיים.

כלום צריך באמת להראות באצבע על הרעיונות המרכזיים האלה לפני קהל הקוראים העברים? כלום באמת יש צורך בדבר „ליזול ולחשב כרוכלא", את כל המחשבות המהורות והעמוקות, שכל מאמר ממאמריו מלא מהן!

הנה הרעיון היסודי, שהציונות העמוקה נשענת עליו: שארץ־ישראל עתידה להיות „מרכז־הרוח" של היהדות, רעיון, שאמנם לא אחד־העם בראו, — את הרעיון הזה הביע בתחלה פינסקר, ובאמת הוא היה „מרחף באויר", ורק הלבוש החיצוני, המלה, היה חסר לו! — אבל הוא יצרו. הוא הטביע עליו את חותמו, הוא נתן לו את צורתו המסוימת והוא שכלל אותו תכלית השכלול והבאור. אין רצוני לדבר כאן על רעיון זה לפי תכנו, להסכים עליו או להתנגד לו, לקבלו בצורתו הקבועה או לשנותו, — מה שעשיתי כבר במקום אחר. כי על־כן אני נותן כאן רק סקירה כללית על אישיותו של אחד־העם ומקומו בספרותנו ובחיינו, סקירה כללית וגם — בכוונה! — רק שטחית, ואיני חודר אל תוך־תוכם של הרעיונות. רוצה אני רק להעיר על החיוב שבערכים, שהעשיר בהם אחד־העם את ספרותנו ואת חיינו. וכמדומה לי, שהכל יודו, כי לרעיון יסודי אשר כזה, — יהיה יחסנו הפרטי אליו איך שיהיה, חיובי או שלילי, אם נודה בו או נתנגד אליו ניגוד גמור, — יש ערך חיובי גדול מאד בחיים ובספרות. מי שהולך לבקש מרכז לרוח עמו המתעורר לתחיה, ומי שמקשט מרכז זה בכל מיני קשוטים והדורים, הוא

מציב לעמו מטרה גבוהה ורחבה, ומעשיר את נשמתו עושר רב.

הלאה אני מוצא ערך חיובי חשוב וגדול באותה ההרכבה שבין ה„יהדות והאנושיות", שאחד־העם מצא את בטויה היותר מתאים והיותר מדויק, מה שנעשה במשך־הזמן לתביעה כללית ומוסכמת, כמעט לסיסמה גמורה, שהכל מודים בה. אחד־העם דורש: „שאיפה חיה בלב לאחדות האומה, לתחיתה והתפתחותה החפשית, לפי רוחה, על יסודות אנושיים כלליים". אמת, לאחר שנים אחדות, כשדרשנו אנו ה„צעירים" – הצעירים מאז, עכשו כבר קפצה זקנה על כולנו! – הרחבת־הגבולים של אותם ה„יסודות האנושיים הכלליים", צמצם אותם אחד־העם. אפשר שבאותה שעה גבר בנפשו של אחד־העם המפרק על המחדש... אבל סוף־סוף תורה זו, שהיא יסוד ובסיס לתקותנו ובניננו, בבית־מדרשו של אחד־העם נתחדשה.

ושוב אני רואה, שגם בענין מעשי הורה פעם אחד־העם „הלכה למעשה", ובאמת – הלכה כמותו. כשׁשב אחד־העם ממסעו הראשון בארץ־ישראל ו„אמתו" הראשונה באמתחתו, והוא לא החביא אותה שם, אלא פרסם אותה לפני קהל ועדה, נרעש עולמנו הקטן, כמחרף ומגדף ראו אותו הרבה מעסקנינו, כצר ואויב, ש„הרס ולא חמל" את כל תקותנו לעתיד. אבל האמת היתה – אמתית ופרסומה הועיל הרבה, הרבה מאד. וה„אמת" השנית כבר מכילה בקרבה פרוגרַמה של עבודה, פרוגרַמה חקלאית, שהוא לא היה מומחה לה, ואף־על־פי־כן נתקבלה. שמע מינה, שגם בענין מעשי הכניס ערכים חיובים אל תוך חיינו ועבודתנו.

ובכן לא מועטים הם החיובים במספרם וגדולים הם בערכם. אבל השלילות מרובות מהם. יותר ממה שהיה אחד־העם מחדש היה מפרק חרושיהם של אחרים, יותר ממה שהיה דוחף היה מדריך, יותר ממה שהיה בונה בנינים מעצמו היה משתדל תמיד לתקן מה שבנו או התחילו לבנות אחרים, יותר ממה שהיה מצוה היה מזהיר, יותר ממה שהיה מפקד היה – מורה.

באותה שעה, שקרא ביאליק בהתלהבות: „שא ברכה, המורה", ענינו אחריו כולנו בפה מלא ובלב מלא: „אמן!". – הרגשנו כולנו, כי בתור באי־כחנו, בתור נביאנו דבר המשורר. הרגשנו כולנו, שכל אחד מאתנו שנכנס מן החוץ, מאירופה הרחבה, אל תוך הספרות העברית לפני עשרים שנה לערך, הוא באיזו מדה תלמידו של אחד־העם. האחד למד ממדותיו, שהן באמת נעלות, והלה למד מרעיונותיו, וכן הלאה. הלא הרבה אפשר ללמוד ממנו. על־כן שמחנו שמחה גדולה ועמוקה, שדוקא ביאליק הביע למורנו את תודתו – תודתנו בשם כולנו, וכולנו קראנו בתודה עמוקה: „שא ברכה, המורה!" –

המורה!

מורה, שהעמיד תלמידים הרבה, אבל לא העמיד – אסכולה שלמה בישראל.

לבנות אסכולה אפשר רק מחומר ראוי לכך. צריך שיהיה החומר־לבנין מתחלק לחלקיו ומוכשר לקבל צורות שונות בהתחברותם והתדבקותם של החלקים. צריך שיהא החומר „אֶלַסטי", שיהא נוח להתמודד ולהמָשך ולהשתנות ולהתפתח לפי תנאי־החיים וצרכיהם. אבל החומר, שממנו קרוצות נשמתו של אחד־העם והשקפתו על החיים, אינו ממין זה. הוא מ„עור אחד", מגוש אחד. אחד־העם אומר: קבלוני, או כולי, או לא כלום. על בסיס שאינו־מתנועע כזה, אי אפשר בשום אופן להקים אסכולה של תנועה מלאה חיים ושואפת לחיים. ובכן: העמיד תלמידים הרבה, אבל לא בנה בית בישראל. „בית־אחד־העם" אינו אפשרי וגם לא נכנס אל המציאות, למרות הכמות המרובה והאיכות החשובה של תלמידיו־מעריציו.

מורה בלי בית, ועוד יותר מזה: שר־צבא בלי חיל.

היו ימים, שמכבדיו וחבריו של אחד־העם, שאהבו אותו בכל לב,—וכי אפשר להתחבר עמו ולחיות עמו בכפיפה ובסביבה אחת ושלא לאהוב אותו אהבה רבה ועמוקה, את אציל־הרוח הזה, בעל העורף הקשה והלב הרך, הקר בדעותיו והחם ברגשותיו! – נשאוהו על כתפיהם, מסרו בידיו את הדגל ושמוהו למנהיג ומפקד, רק צעדים אחדים הלך לפניהם – ועמד מלכת. וגם הם עמדו מלכת. הוא עזב אותם והם עזבו אותו. פשוט: כל זמן שהדרך היתה סלולה וישרה כמו שצייר אותה לעצמו בדמיונו, הלך. אבל כשצריך היה לנטות מעט הצדה או לסובב איזו חומה או גבעה או גם הר, עמד מלכת. את האמת הפשוטה, הנשקפת מכל ההיסטוריה האנושית, שהתנועות החברותיות אינן מתנועעות בקו ישר ומסלה ישרה, אין מוחו של אחד־העם, למרות התעמקותו בסוציולוגיה וחריפותו בעיוני הפילוסופיה של ההיסטוריה, תופס – או אינו סובל אותה ולא הודה בה מימיו. ועוד דבר אחד הוא חסר: הוא אינו יכול לוותר אף לרגע אחד על מקומו בראש הצבא. ביסמארק, שהיה מומחה במעשי־ההנהלה, קרא פעם לאנשי מפלגתו: „חברי, מוכרח אני ללכת אחריכם, אחרי שאני מנהיגכם!" – כן, יש רגעים בחיי התנועות החברותיות הכבירות וה„אֶלֶמֶנטריות", שהחיל מתחיל רק מעצמו ואינו רוצה לספור ולמוד את פסיעותיו הקטנות לפי הצו של המפקד; ואז מוכרח המפקד לרוץ גם הוא ולהמשך אחרי חֵילו. אחד־העם לא רץ, אלא מדד הלאה את פסיעותיו באותה המדה הקטנה, שהקציב אותה מראש. והיה כאשר הביט לאחר איזה זמן לאחוריו, לא מצא כבר את חילו. המחנה נס ממנו, ומאחר שנשאר בלי מפקד, התפזר לכל רוח.

מי יודע? אפשר שהיה המחנה הקטן מתפזר לגמרי, בלי השאיר שריד

אלמלא בא מפקד אחר, מפקד מטבעו, וקבץ ואסף את הנפזרים והוסיף עליהם והגדיל את מספרם כהמה וכהמה.

אבל אחד־העם נשאר מחוץ למחנה, מחוץ למחנהו. וכשהמחנה הלך הלוך וגדול, הלוך והתרחב, עד שנעשה לגורם חשוב בחיי היהודים והיהדות, לגורם מן המדרגה הראשונה וכשהוא הלך לבטח דרכו הלוך והתקרב אל מטרתו, לא בדרך ישרה, לא בקו ישר, אלא ב„שלשלת", דרך בקעות ורכסים, – נשאר אחד־העם מחוץ למחנה. ועדיין הוא עומד מבחוץ!

וכי זוהי הדרך, שיבור לו אדם מישראל? – לא!

„לא זה הדרך!"

ודאי שאין אנו רשאים, לחוק את חוקינו הכלליים לאישיות גבוהה ומוצקה כאותה של אחד־העם. אישיות כזו, היוצאת מגדר הרגיל והמצוי– חוקיה בתוכה. עם כל זה יכאב הלב לראות את אחד־העם, אחד מיוצרי התנועה הציונית וממיסדיה, עומד מחוץ למפלגה כזר וכשופט אוביֶקטיבי, וגוזר פעם בפעם על כל מעשי־המפלגה מגבוה: „הדין הניין לי והדין לא הניין לי". עמנואל קאנט הורה את הצו המוחלט: „עשה כך, שיהיה היסוד של מעשיך מוכשר להיות בכל עת גם היסוד לנתינתם של חוקים כלליים". מעשהו זה של אחד־העם, כלומר: יחסו הזר והמוזר אל המפלגה הציונית, אינו מתאים ביסודו לצו זה. הגע בעצמך: אם היה כל אחד מאישיו של איזה קבוץ אנושי רוצה לבנות במה לעצמו, מהיכן יתכלכל המזבח המשותף? אם כל אחד ואחד ירצה לעמוד בקרן־זוית מן הצד, האיך יתמלא האולם? כלום צריך להורות בפירוש את התורה הפשוטה, שהעבודה הצבורית יכולה להעשות רק בצבור ולא ביחידות!

אילו היה אחד־העם מטבעו „יחיד", שאוהב את הבדידות ועוסק בעניני־הכלל רק לשם עיון ולא למעשה, אז אפשר היה עוד להבין את יחסו זה להמפלגה הציונית. אבל באמת הוא אוהב ביותר את המדרש המביא לידי מעשה,–ועינינו הרואות, שכמעט תשעים למאה ממאמריו עוסקים בנושאים עיוניים־מעשיים, – כיצד יכול אדם כזה לעמוד מרחוק ממפלגה, שהוא קרוב אליה כל־כך ושאפשר רק איזה קיר־של־נייר מלאכותי מַחִיץ בינה לבינו? ולא עוד אלא שהוא עומד ומכריז ומעיד על עצמו בפני קהל ועדה, שאין לו שום שייכות אל מפלגה זו!

והרע מזה, שהרבה עשו ועושים כאחד־העם ומובן, שלא עלה בידם. אותם הבודדים שבנו, הקרובים אלינו ועם כל זה הם מדברים אלינו תמיד בנוסח: „לכם ולא לו" עתידים ליתן את הדין. הם גוזלים מאתנו את כחותיהם הגדולים ומעכבים את הגאולה בְּיָדַיִם. עוד לא הכירו גם הטובים והמעולים שבנו את המוסר הנשגב, המונח במשמעת החפשית, שבן חורין אמתי כופה את עצמו להשתעבד לה ומטילה על נשמתו. יש בלי ספק

הרבה מן הוויתור על חלק פחות או יותר גדול מן העצמות האישית במשמעת המפלגתית, אבל הרבה יותר יש בה רבוי־הכח וגדולו והפראתו. בקורת חדה שאינה פוריה, עבודה פוריה טובה הימנה. החופר טפח באדמה וזורק אל תוך הגומה הקטנה גרעין של זרע, עושה יותר ממי שחופר עשרה טפחים ברוחב ובעומק ומניח את הבור רֵק. ובאמת: הרבה עשו כאחד־העם – ולא עלתה בידם, והרבה עשו כהֶרצל – ועלתה בידם!

„לא זה הדרך!"

אחד־העם בתור אישיות הוא בודאי כוכב מזהיר על שמינו, ואשרינו שזכינו לו. אולם „אחד־העמיות", מין „אחד־העמיסמוס" בתור פרוגרמה להלכה ולמעשה, לא תביא לנו שום תועלת. מוקירים אנו את האדם היקר הזה, מעריצים אנו אותו ואוהבים אהבה חמה ועמוקה – אבל בדרכיו לא נלך.

וביום יובלו – יובלנו נדבר אליו לאמר:

– מורנו ואלופנו! הרבה למדנו ממך, והרי לך אהבה ותודה בעד תורתך. אבל בביתך לא נשב. שם, – המה נא אזנך, אלופנו, ושמע! שם, בתנועתנו – תנועתך, החיים הכבירים פועלים והומים. זורמים ושוטפים, שמה הלכנו ושם נשאר ונעבוד. ושם, אהוב־לבנו, אנו מחכים ומצפים – לקראת בואך!

דור הֹולֵךְ ודור בא.

דור הולך ודור בא.

יסוד וראש־פנה לכל תורת הפילוסופיה ולכל המדעים הוא עתה, כנודע, רעיון ה ה ת פ ת ח ו ת. לפנים היו דנים על הדברים, על העמים ועל בני האדם כמו שהם במהותם, רצוני לומר: כמו שהם באותה שעה שהם נראים לעינינו. וכן היו דורשים עליהם תלי תלים של הלכות, היו מבקרים את ערכם ובודקים את שויים, וכדומה מן העקרים הנהוגים במקצעות המדעים השונים. אמנם עתה – כלומר: מן המחצה השניה של המאה הי"ט והלאה, נשתנתה המתודה המדעית תכלית שנוי. עתה אין שואלים בראשונה על מ ה ו ת הענין שדָנים עליו, כי אם מתאמצים ראשית לכל דבר להכיר את ה ת ה ו ו ת ו: איך היה ואיך נהיה הדבר הזה, העם הזה, האיש הזה למה שהוא עתה לפנינו? השאלה הזאת היא העקרית בכל המדעים.

הנה לפניהם אדם חוטא: גנב, גזלן, רוצח, – והם אינם מסתפקים לדעת שאותו האיש גָנב וגָזל ורָצח, רק עומדים ושואלים: איך היה האיש הזה לַמָה שהוא עתה לפנינו? מה הֵן ההשפעות החברתיות והטבעיות שהולידו מין בריה כזו? או הנה משל אחר: רואים הם איש וגאון הוא, – והם אינם מסתפקים לדעת את ערכם ושווים הספרותי או האמנותי של מעשי־ידיו, רק עומדים ושואלים: איך היה האיש הזה לַמָה שהוא עתה? מה הן ההשפעות הטבעיות והחברתיות שהולידו את האיש המסֻגל הזה? או עוד משל אחר: הנה לפניהם איזה זרם חדש בחיי החברה או הקולטורה, – והם אינם מסתפקים לדעת, לאן הזרם הזה הולך ומוליך, כי אם עומדים וחוקרים ודורשים בכבד־ראש: מאין הוא בא, מאיזה מקור הוא נובע וכדומה.

והרעיון הזה, רעיון־ה ה ת פ ת ח ו ת, הביא אותנו לידי ההכרה, כי כשם שאי אפשרית בחיי הטבע בריאת יש מאין, כן לא נראזה גם בחיי־הרוח – עד מקום שעיננו מגעת – שום בריאה בבחינת יש מאין. אין אנו רואים אלא דבר יוצא מתוך דבר, אין אנו רואים אלא שלשלה גדולה וארוכה מאד, וכל זרם וזרם וכל תקופה ותקופה וגם כל רעיון ורעיון אינם אלא טבעות מיוחדות שבשלשלת זו.

וההשתלשלות הזאת – כך מוסיף להורותנו הרעיון שאנו דנים בו –

אינה ענין של מקרה, כי אם היא מוכרחת כמו שהיא על פי כחות צפונים, אשר רק עוד לא באנו לידי הכרתם. הגע בעצמך! כמה דורות ודורות, כמה מאות שנים עברו, עד שמצאו חכמי הטבע את הכחות והחקים הראשיים הפועלים בלי הרף בחיי הטבע, אם כי הטבע גלוי לפנינו ויש לנו אמצעים רבים ושונים לחקרו ולהכירו. אבל זמן רב טרם ידעו חכמי הטבע מה הם הכחות והחקים הפועלים בטבע. ידעו כי ישנם, ואחרי כן בקשו ומצאום. ואם נלך בדרך הזה גם במדעי הרוח, אין כל ספק כי גם פה נבא אל המטרה הדרושה. ואל המטרה הזאת – כלומר: להכיר בדיוק את הכחות והחקים השוררים בחיי הרוח – אנו מתקרבים יותר ויותר. אבל יהיה הדרך לפנינו רחוק או קרוב, לכל הפחות שני הכללים האלה אינם מוטלים כבר בספק: כי כל החזיונות בחיי־הרוח משולבים ומאוחזים זה בזה, כמו בחזיונותיו של הטבע, וכי השתלשלותם אינה מקרית כי אם מוכרחת.

ומנקודת המבט הזאת אנו מביטים גם על התפתחותה של ספרותנו מן הדור שעבר אל הדור הבא עתה. הספרות – ביחוד בחלקה היפה וגם בחלקה הפובליציסטי – אינה בריה בפני עצמה. הספרות הזאת היא הד־קולם של החיים המלאים, ובאותה מדה שהחיים בעצמם עשירים ומלאים, עשירה ומלאה גם הספרות. ובכלל אנו רואים כי כל אותן השאלות ואותם הזרמים ההומים ורועשים בחיים, הם הם שממלאים את כל חללה של הספרות, והבור הזה מתמלא מחוליתם של אלו. ולא עוד אלא שגם אלה הענינים שאינם לכאורה לקוחים מן החיים ההווים – למשל, הספורים ההיסטוריים – גם להם יש בלי ספק יסוד בחיים כמו שהם. המשורר ששומע באזנו החדה איזו תנועה של שאלה או של רצון המבצבץ ועולה, מוצא ששאלה כזאת או רצון כזה היו כבר לעולמים ולכן הוא ממהר ומביא את פתרונם משם. וטעות גדולה בלי ספק טעה המשורר האשכנזי בהחליטו: רק מה שמת בחיים הוא יחיה בשיר. אדרבא, רק מה שחי בחיים, הוא חי בשיר. חי, כלומר פועל ועושה רושם.

כן, הספרות הוא רק הד־קולם של החיים, לא פחות ולא יותר. והד־קולם של חיינו היתה גם ספרותנו מאז ועד היום.

הביטו על ה„סדור" וה„מחזור" שלנו עם כל פיוטיהם וסליחותיהם וקינותיהם – האם אינם הד־קולם של חיינו אז? הכל יודעים, כי אין לנו מקור יותר נאמן להכרת תקופות רבות בדברי־ימינו מן הפיוטים והסליחות והקינות האלה, שברובם הם זרים עתה לרוחנו, והם לנו עתה מקור היסטורי נאמן, מפני שהיו בשעתם הד־קולם של החיים שלנו. אין שום ספק בעיני, כי בכל תקופה ותקופה שעברה עלינו, ציירה לנו והעבירה לפנינו ספרותנו את חיינו כמו שהם ממש בלי כחל ובלי שרק.

וספרותנו בתקופה שעברה, ושעוד זוכרים אנו אותה מימי ילדותנו או

מימי בחרותנו, גם היא נבעה ממקור החיים אז, וגם היא נותנת לנו ציור נאמן מאותם החיים עצמם. נזכור נא, כי בתקופה שעברה רק רעיון וחפץ אחד עז וחזק מלא את כל חללו של עולמנו, והוא: להשיג שווי־זכיות עם כל האזרחים אשר בכל מדינה ומדינה. הזמן הזה היה זמן המהפכות כמעט בכל מדינות אירופה, המלחמה נטשה והתלקחה בכל עצם תקפה, והלוחמים היו בשורה הראשונה אלה העירונים, כל אלה שנקראים עתה „בורזואזים", ובין אלה היו באמת כמעט כל הלגיונות שלנו עם כל כחם וממונם. היפלא, איפוא, כי החפץ לחירות ושווי־זכיות היה העמוד התיכון בחיינו? ואם מנהיגינו חקרו ודרשו על־דבר הסבה, לדעת, מדוע המלחמה על צדנו אנו כבדה כל־כך, היפלא, אם באו לידי מסקנא, כי הסבה היא בשביל שאין הדור שלנו עוד ראוי לחירות, היפלא, אם באו לידי מסקנא, כי רק חסר־השכלתנו הוא השאור שבעיסה שמעכב את גאולתנו? הן גם כמעט כל ממשלות אירופה היו מודיעות ומבארות בעת ההיא, כי חלק הגון וגדול משווי הזכיות ליהודים תלוי רק בהשכלתם. מי שהוא משכיל יעבוד רק שנה אחת בצבא, מי שהוא משכיל יגור בכל מקום שחפץ, למי שהוא משכיל תעשינה הנחות רבות ושונות. „אם תאבו ותשתכלו הנה הארץ רחבת־ידים לפניכם, בואו ורשו! ואם תמאנו ומריתם – אל הגיטו תשובו ושם תחיו חיים עלובים ועניים!" ככה שמענו את הגדולים קוראים אלינו מארבע כנפות הארץ. אם כן רק בהשכלה תלוי הדבר. ככה נולדה בספרותנו אותה הקריאה השכם והערב: השכלה! לכו והשתכלו! השכלה סתם, השכלה שבלי ספק כל איש ואיש שמע והבין את פירוש המלה. עזבו את החדרים שלכם ובאו אל בתי הספר שלהם. ה ה ת א ז ר ח ו ת היתה התכלית, לכן היתה ההשכלה האזרחית האמצעי האחד, להשיג את התכלית הזאת.

כשאנו שומעים עתה את המלה „השכלה", עובר צחוק קל על שפתינו. אבל המלה הזאת לא היתה בפי סופרינו איזה פראזה ריקה בלי שום תוכן. היא היתה להם במלא מובן המלה „בת־השמים", כי ממנה קוו שתתן להם במשך העת „מטל השמים ומשמני הארץ", ולהתקוה הזאת היה יסוד ובסיס נכון בכל ההבטחות והגזרות שהבטיחו וגזרו גדולי הארצות ומושליהן. עתה הכל יודעים, כי התקוות האלו לא באו. אמנם לא מפני ששקרו וכזבו אלה שהבטיחו אותנו לרפאות את שברנו. המה רק טעו בחשבונם. בימים ההם עוד היה ה„אלם הגדול", ההמון, אלם ממש. ועתה כשפתח את פיו, הוא ממאן באותה החמדה שנתנו לו מנהיגיו שלא ברצונו; הוא עומד וטוען, כי אלו היה באותו מעמד היה מתנגד לה מיד.

אין כל ספק, שהתקוה הזאת הוליכה אותנו שולל וההשכלה לא הושיעה לנו. השתכלנו לשם התאזרחות ולא התאזרחנו, מלאנו את כרסנו השכלה אזרחית והאזרחים לא יכירונו, כמו שלא הכירו אותנו קודם לזה.

ובקברן של אותן התקוות טמון גם דור העבר ביחד עם מבחר אידיאליו. כן הלך הדור שעבר באשר הלך.

והנה דור חדש בא, מבצבץ ועולה.

ועוד הפעם הננו מלאים תקוות. אבל התקוות האלה אינן מיוסדות על איזה הבטחות מבחוץ, כי אם על הכחות שבקרב לבנו ונפשנו. והננו שומעים עוד הפעם הד־קולם של חיינו עתה, והחיים מתמלאים יותר ויותר שאיפות חזקות וכחות עלומים.

ומה תעשה הספרות עתה?

היא תעשה מה שעשתה בכל פעם ופעם, לא פחות ולא יותר: היא תשמע ותראה את הנעשה בחיים, ואת המעשים האלה תברר ותלבן ותוציא מהם את החלק הרוחני, את החלק הנפשי שבהם. החיים מיסדים בנקים וקוראים לאספות — זה הוא הגוף. והנשמה שבו — היא גם עתה שאיפה חזקה לחרות, שבלי ספק לא תמוש עוד מלבנו עד עולם.

זאת ועוד אחרת. מי שיש לו אזן חדה ועין רואה, הוא ישמע ויראה יותר מן הקולות והברקים וההר העשן, הוא יראה וישמע גם הקולות הדקים והקוים הדקים הפועלים עוד בסתר במעמקים שבלב. והקולות והקוים האלה הדקים מן הדקים ישמעו ויראו רק בלבות צעירינו, באותו הדור הבא עתה, באותו הדור המבצבץ ועולה. ובאמת רק הד־קולם של החיים האלה צריך להיות ויכול להיות הבסיס הנכון שעליו תוסד ספרותנו. הן הרצון הצבורי הממלא עתה את כל חללו של עולמנו הוא שאיפה לעת־ד, יהיה קרוב או רחוק. לכן לא הכחות מאתמול כי אם הכהות מהיום וממחר יכולים לשלוט בנו.

ובלבות צעירינו אנו מוצאים שאיפה חזקה אחת שהיא שתים: שאיפה ליהדות והשכלה בבת אחת. לא מהשכלה ועד ה„לשכה השחורה", לא מ„תקונים בדת" ועד „הכשרי הציוניות" יכולה וצריכה ספרותנו להתפתח, כי אם מהשכלה שלילית, משום „הסר ממך עקשות פה", להשכלה חיובית, משום „פארך חבוש עליך"; מהשכלה אזרחית להשכלה יהודית.

מהשכלה לשם התאזרחות להשכלה לשם יהדות — זה הוא דרך התפתחותה והשתלשלותה של ספרותנו מן הדור ההולך אל הדור הבא.

ועוד הפעם אזני שומעת את הד־קולם של חיינו עתה אבל בצלצול שונה לגמרי: באו והשתכלו יהודים!

הדור החדש גם הוא קורא להשכלה, להשכלתו הוא, יפה ומלאה מן הקודמת.

מושיענו מבחוץ.

מושיענו מבחוץ.

מי מאתנו איננו זוכר אותם הימים, אשר ישראל סבא שמח כעל כל־הון, אם אחד משאינם בני־ברית הואיל בטובו להודות, כי איש מישראל, או כלל ישראל, למין האנושי יחשב. במעמקי לבו ידע והאמין באמונה שלמה האיש היהודי, כי בו ורק בו בחר ה', כי הוא בן לאומה הגדולה הזאת, אשר רק היא מוכתרת בעטרת־היוחסין של „עם חכם ונבון". ממרומי ה„אתה־בחרתנו" הביט על כל יתר העמים, שרגלי אבותיהם לא עמדו על הר סיני, ובכל־זאת גדלה שמחתו עד אין קץ, אם אלה העמים בעצמם נתנו לו תעודת אנושיות, אף כי על פי רוב מדדו לו את שבחו רק במדה זעומה וקטנה מאד.

כה נהגו היהודים הליברלים. כה היה היחס אשר ביניהם ובין הנכרים הליברלים מדור דור. אמנם כאשר נולדה התנועה הציונית והיהודים ה צ ע י ר י ם הרגישו בעצמם את אנושיותם מבלי צורך לתעודות שונות מבחוץ, חדלו אלה ה צ ע י ר י ם לחפש בנרות אחרי עדים שונים בין הנכרים. הציונים הראשונים כתבו על ראש הפרוגרמה שלהם את הדברים: „אם אין אני לי מי לי?" ובכן היה מוטל עליהם ללכת ישר אל מטרתם מבלי הבט לימין או לשמאל.

אבל „העתים משתנות ואנחנו משתנים עמהן". הציונים הו שיבו שנו את דרכם ואחזו את מנהג אבותיהם הזקנים בידיהם. עוד הפעם החלו לחפש בנרות אחרי עדים נאמנים, המעידים, לפעמים באהבה גלויה ובשנאה מסותרת, כי ישראל סבא עוד יוכל לשוב לתחיה, כי יש עוד בכחו לבנות בית לעצמו ולשוב אל ארץ אבותיו. ובכן עוד הפעם המחזה המוזר לפנינו, כי העם העתיק־יומין, שהתעורר זה מקרוב לתחיה ושאיננו חפץ עוד לכוף כאגמון ראשו ולעמוד ולהתחנן על נפשו כעני בפתח, העם הזה חוזר ומבקש תעודות והסכמות והכשרים מבחוץ לכל מה שיחפוץ לעשות.

לפני זמן מה קראה „האגודה־הציוניות" בברלין לאספה כללית, וראש המדברים בהאספה הזאת היה הד"ר הרצל בכבודו ובעצמו. אולם ה„אגודה" לא הסתפקה בלוחמיה מבפנים, גם לא בראשיה ומנהליה, אף כי יש בכחו של הד"ר הרצל להטעים בראיות נכוחות את הפרוגרמה והמגמות הציוניות

ופעמים רבות כבר עלתה בידו להגין עליהן גם נגד מתנגדיהן. ובכן הלא די היה לה ל„אגודה" להסתפק במנהלה זה, לו לא היתה חפצה להראות בפומבי להאספה, כי יש לנו גם מושיעים מבחוץ, אבטוריטטים התומכים אותנו, כי גם הכהן פ א ב ר הנהו ציוני נלהב... ובפעם הזאת התשועה מבחוץ לא עלתה לה יפה, כי האספה באה כל כך לידי התרגזות, עד שפקיד־הפוליציה מוכרח היה לסגרה — וכל מתנגדינו צהלו ושמחו.

הנתפלא איפוא על ההתרגזות הזאת של מתנגדינו בהאספה הנזכרת לעיל? הן כלנו יודעים את המטרות הגלויות ועוד יותר — הכמוסות של חברות ה„מיססיאָן" אשר הכהן פאבר חבר להן. פעמים אין מספר קנו המה בעד נזיד עדשים נפשות מישראל שהגיעו כבר עד הדיוטא התחתונה. ואני אומר ברור נגד כל קהל ישראל, כי הציוניות של החברות האלה וחבריהם חשודה בעיני מאד מאד. „מתירא אנכי את הדנאים, אם גם מנחות בידיהם"...

תהיה דעתנו על דתנו מה שתהיה, בין שנחשוב אותה לעיקר או לטפל בלאומיותנו — בכל אופן נודה, כי במצבנו עתה, היהודים חיים בתור כנסיה דתית. הדת היא לעת עתה ראש־פנה בחיינו, ובה תלוי עתה קיומנו. ואם כן, איך נוכל להשען על אנשים השונאים בגלוי את דתנו, שכל מגמתם ומטרתם היא לעקור את הדת היהודית מן השורש?

ומה יחפצו ממנו אלה הבאים להושיענו מבחוץ?

זאת אמר לנו בדברים ברורים מאד הפרופיסור הימן, זה החסיד האמתי שבאומות העולם.

לחג הנכבים שחגגו בקראקא תלמידי־האוניברסיטה הציוניים קראו גם את הפרופ. הימן, והפרופיסור הנכבד הורה להם בדברים יפים ומלב עמוק על הקריאה אשר קראוהו ועוד מצא לנכון לפניו, לשלוח להציוניים הצעירים „מגלה ערוכה" (זענדשרייבען), ובה מביע את דעתו על אודות הציוניות החדשה. אמנם כן, הפרופיסור הטוב הנהו ציוני נלהב ובכל לבו יחפוץ להשתתף במפעלנו זה. כי — כה יאמר במשך דבריו — רק על ידי הציוניות על ידי שיבת ציון הקרובה לבא, תתקיים נבואתם של החוזים הראשונים — ו ה א ח ר ו נ י ם. לא רק למדינה ככל יתר המדינות צריכים אנו לשאוף, כי אם למדינת־היהודים, במובן המלה הזאת על פי הנביאים ו„הברית־החדשה". רק על ידינו אנו — כה יאמר הפרופיסור הנכבד הלאה — תוכל להוסד „מלכות שמים" פה עלי אדמות. כן, — „מלכות שמים" יחפוץ הפרופיסור הנכבד, אבל אנחנו, הציונים היהודים, שאנו בעצמנו נושאים עול הגלות על שכמנו, אנחנו חפצים רק להיות אנשים בני־חורין על הארץ, ולא מלאכים במלכות־השמים. באמת אין בין התעודה שהתוו לנו „רבני־המחאה" לתעודתו של הפרופ. הימן אלא שנוי המקום בלבד. יוכל היות כי הפרופ. הימן ישאר

עוד חובב־ציון, אם גם יוכח לדעת, כי הננו בני־אדם פשוטים, השואפים גם לטובות גשמיות ולא רק ל„מלכות שמים”. הפרופיסור הנכבד איננו תיאולוג מומחה, רק מאמין פשוט; איננו כהן ו„מושך את הלבבות”, כי אם איש פרטי, ולכן יוותר אולי על האידיאל שלו, שנתקן אנחנו מה שעותו אחרים. אבל לא אפונה, כי הכהן פאבר יפנה לנו עורף, אם יראה ויוכח, כי גם שם בארצנו נחפוץ להיות יהודים היסטוריים, כי גם שם לא יעלה על לבנו להשליך מלפנינו את הקולטורה התלמודית, שעמלנו בה במשך אלפים שנה, ואת הספרות הזאת, שכתבנו אותה בדמי לבנו. אם ידע את הסוד הזה, אז גם הוא וגם כל הכת דיליה יחדלו להיות ציוניים, ול„האגודה הציוניות” שבברלין לא יהיה עוד במי להתפאר.

* *

*

כמדומה לי, שכבר היה מחזה קרוב לזה בדברי ימינו. בתקופה שקדמה לזמנו של שבתי־צבי קמו גם כן כהנים והוכיחו בראיות ברורות, מן התורה ומן הנביאים ומן הכתובים ועוד, כי באמת עוד יבא בקרוב משיח לישראל ויגאלם מבין האומות.

מה שהיה אחרי כן – ידוע לכל...

סבה ותכלית.

סבה ותכלית.

סבה ותכלית נראות בבקרה ראשונה כאלו הן שני הפכים, שתי קצוות, שאין שום שייכות ביניהן. אם אנחנו מסתכלים באיזה מאורע אנושי – יהיה כללי או פרטי – ואם מאורע זה מונח לפנינו בשלמותו, כלומר, אם אנו רואים אותו מרגע הבראו עד שיחדל מלהיות, אז רואים אנו את הסבה בתחלתו ואת **התכלית בסופו**. סבה ותכלית הן, לפי זה, שתי קצוות – תחלה וסוף.

נקח, למשל, מאורע פרטי: אני רעב ומרגיש את הרעב – הרי ההתחלה. אחר כך – עצם המעשה: אני מכניס את ידי לתוך כיסי, מוציא משם איזו פרוטות והולך וקונה לעצמי מעט או הרבה אוכל מן הבא בידי – ואוכל. אחר המעשה הזה אני שבע ומרגיש את השובע – הרי הסוף. זה מאורע שלם, בלי שום חסרון בהשלשלת הארוכה, ובו אנו רואים את הסבה בתחלתו – את הרעב – ואת התכלית בסופו – את השובע. משל שני – מאורע כללי: כמה אנשים מרגישים בנפשם בעת אחת את הצורך להתפלל – הרי ההתחלה. ובכן הם מתאספים ואחד מהם, או אחדים מהם מבררים את עצתם לצבור סכום מסוים ולבנות בית-הכנסת; ואחר כך הם נותנים כסף, מזמינים את הארכיטיקטון ואת הבנאים, קונים חבל אדמה ולבנים ואבנים ועצים, והבנאים מתחילים לבנות עד שנגמר הבנין – הרי עצם המעשה. אחר כך הם נכנסים אל אותו הבית ומתפללים – הרי הסוף. וגם מאורע זה מונח בשלמותו לפנינו, ואנו רואים את כל הטבעות שבשלשלת זו מתחלתה ועד סופה. הטבעת הראשונה שבשלשלת היא הסבה – הצורך המורגש להתפלל, או בסגנון עברי: הרעב או הצמאון לדבר ה'; והטבעת האחרונה היא התכלית – התפלה בצבור שהיא גם כן מין „שובע", כמו בהמשל הראשון.

אני מעיר בדרך אגב על חלוקים והבדלים אחדים שבין שני המשלים שבחרתי. החלוקים נוגעים, אמנם, רק אל **תכנם** של המאורעות הללו ולא אל צורתם ההגיונית. בצורתם זו הם דומים זה לזה כשתי טפות של מים. מאורע שלם במובן האמתי הוא רק המשל הראשון. בו ה„רעב" הוא באמת התחלה וה„שובע" הוא באמת סוף. אבל במשל השני לא כן הדבר,

ה„צורך להתפלל" אינו באמת התחלה, מפני שהוא בעצמו היה מקודם, במרוצת דרך ארוכה של התפתחות – תכלית. עם כל זה רואים אנו, שברגע זה, כלומר, ברגע שהתחיל המאורע של המשל השני, הוא נעשה לסבה. ובאמת כן הוא הדבר בכלל: כמעט כל התכליות הצבוריות נעשות, אחרי שהושגו, לסבות. על הרעיון הזה, שהרבה החלטות יוצאות ממנו וכרוכות בו, עוד אשוב לדבר להלן. וכשם ש„הצורך להתפלל" אינו התחלה אמתית כך גם ה„תפלה" אינה סוף אמתי. דבר זה אנו רואים בסקירה ראשונה ואין מן הצורך להאריך בו. התפלה היא בעצם התהוותה סבה לתכליות אחרות, שיוצאות חוץ לגדרה. ועוד הבדל אחר יש בין שני המשלים שהזכרתי: ה„רעב" הוא באמת רגש יחידי, שאני מרגיש בו בכל פרטיותו, אבל ה„צורך להתפלל" איננו משולל רגשות אחרים, שהם כרוכים ומאוגדים בו גם ברגע זה, שאני מרגיש רק אותו. על ההבדלים האלה אני מעיר, מפני שהם יסודיים. הם נובעים לא רק מזה, שהמשל הראשון לקוח מן החיים הפרטיים והשני מחיי הצבור, אלא עוד יותר מזה, שהמשל הראשון הוא רגש־חמרי והשני רגש־רוחני. הפסיכולוגיה לא תוכל, אמנם, לעולם להרכיב את שתי המלות: „רגש" ו„חמרי" ביחד ולעשותן למושג אחד, ה„רגש", יהיה איזה שיהיה, ה„הרגשה" – תהיה איזה שתהיה, נכנסים לא לתוך הסוג „חומר" אלא לתוך הסוג „נפש". רק מן המקור הנראה והניכר נובע חלוק בין שני מינים של רגשות: אם בא הרגש ממקור חמרי אז אנו מכנים אותו בשם „רגש־חמרי", ואם בא ממקור נפשי אז אנו אומרים, שהוא „רגש־רוחני". אמרתי: „המקור הנראה והניכר", מפני שבכל תקופה ותקופה של הפילוסופיה היו חכמים, שהורו, כי כל הרגשות מקורם בהחומר, מן הרגשות היותר נמוכים עד הרגשות היותר נשגבים. גם אותו הנועם, למשל, שאנו מרגישים כשאנו שומעים מוסיקה יפה, נובע ממקור חמרי בעיקרו, בזה שגלי־הקול במספר זה או אחר פועלים באופן נעים על עצבי־השמיעה. ואולם בלי שום התפלספות יתירה אנו רואים ומכירים, שיש הבדל עצום בין שני מיני ה„חמריות": בין זו של קיבה רקה – הרעב – ובין זו של עצבי־השמיעה, המתפעלים מגלי הקול במספר ידוע – נועם המוסיקה. ואם המקורות שונים, הרי רשאים אנחנו להבדיל גם בין הרגשות הנובעים מהם. ובאמת, הרגש החמרי – במובן שהסברתי – יוכל להיות פרטי ויחידי בלי שום הרכבה, אבל הרגש הרוחני הוא תמיד – בלי שום יוצא מן הכלל – מורכב. רגשות רוחניים, „דאזלין ערטילאין" אינם במציאות.

אחר הערה זו, שמהלך הרעיונות הביאני אליה, אני שב אל הנידון, שאני עומד בו עכשו.

בשני המשלים שהזכרתי, – שהם שונים, אמנם, בתכנם, אבל דומים בצורתם ההגיונית – אנו רואים, שהסבה והתכלית הן שני קצים; האחת

היא ההיפך מחברתה, האחת שוברת את חברתה. כיון שהשגתי את התכלית, הרי הסבה בטלה מאליה.

אולם רק סקירה שטחית מראה לנו את היחס הזה באופן שהצעתי. על ידי מעט התעמקות בדבר נבוא לידי מסקנה אחרת לגמרי.

קודם כל, הערה קצרה טֶרמינולוגית: היחס בין שני גדרים השוברים זה את זה יכול להיות או א) „הפכי" (konträr) או ב) נגודי (kontradiktorisch). היחס הנגודי הוא היחס שבין חיוב ושלילה, והיחס ההפכי הוא זה שבין שני חיובים. אם אני אומר: „אדם" ו„אינו־אדם" — הרי לפנינו היחס הנגודי. אבל אם אומר: „אדם" ו„בהמה" — יש לפנינו היחס ההפכי. אותו ה„אינו־אדם" שהזכרתי יכול להיות כל מה שאינו אדם, יכול להיות דומם או צומח, או גם הדיו, שאני משתמש בו, או הניר, שאני כותב עליו, או העט, שאני כותב בו, והמעיל שאני לבוש בו, — בקצרה: הכל. שני הגדרים האלו אינם נופלים תחת איזה סוג משותף, וההיקף ההגיוני, שמקיף אותם גם יחד, הוא היותר גדול שבעולם. מה שאין כן בהיחס ההפכי. פה אנו מוצאים סוג משותף, וההיקף שמקיף את שני הגדרים הוא קטן וצר: תחת הסוג „חי" נופלים שני ההפכים ובו הם מאוגדים. והדבר ברור, כי במדה שיגדל ההיקף, שמקיף שני גדרים, בה במדה תגדל ההתרחקות שביניהם, ולהיפך, במדה שיקטן ההיקף הזה, בה במדה תקטן ההתרחקות, כלומר: תגדל ההתקרבות. נמצא שהיחס ההפכי הוא גם כן יחס של התקרבות, וההתקרבות יכולה להיות כל כך גמורה — אם גבולי ההיקף שמקיפם סמוכים זה לזה — עד ששני הגדרים המהופכים יהיו רק שני צדדים של דבר אחד, כמו: ימין ושמאל, תוך וחוץ או תחלה וסוף. חכמי התלמוד, שהגיונם הוא, על פי רוב צח ובהיר ושהיו אמנים נפלאים לברוא טרמינולוגיה קצרה ובהירה — כשרון שבמעט אבד מאתנו, אולי „אחד־העם" הוא האחד בין סופרינו שמצטיין בו! — חכמי התלמוד בראו גם בשביל היחס הזה מלה, שמסמנת אותו באופן נפלא: הם ציינו אותו במלה „צורך". הם אמרו למשל: „הזורק חץ מתחלת ד' לסוף ד' וקרע שיראין בהליכתו פטור, שעקירה צורך הנחה היא". יקומו נא המתרגמים המובהקים ויתרגמו מלה זו, — עמודים שלמים ימלאו, והקורא לא־יבין אותה הבנה כל־כך שלמה כמו שמבינים אנו אותה בקריאה חטופה כלאחר־יד. „עקירה צורך הנחה היא", כלומר: אף על פי שעל פי ההגיון נראות „עקירה" ו„הנחה" כאלו הן שני גדרים נגודיים, עם כל זה הן באמת רק שני צדדים של מעשה אחד — התחלה וסוף; ולא עוד אלא שברגע שנבראה ההתחלה נברא גם ההכרח שיבא הסוף. ה„עקירה" וה„הנחה" עולים במחשבה בבת־אחת, אף על פי שבזמן באים הם זה אחר זה.

שני היחסים הללו של היפך ונגוד שוררים גם כן בין בני אדם. בסקירה

ראשונה אנו רואים רק באהבה יחס חיובי בין שני בני־אדם, בעוד שהשנאה נראית לנו כיחס שלילי. אבל באמת לא כן הדבר. גם השנאה היא יחס חיובי, מפני שהיא יחס של התקרבות. השלילה האמתית והגמורה והיחידה היא בנידון זה רק הזרות. „האיש הזה שונא אותי או אני שונא אותו" – הרי היחס ההפכי. „האיש הזה זר לי או אני זר לו" – הרי הנגוד. סגנונה ההגיוני של השנאה הוא: „אני והוא". וסגנונה ההגיוני של הזרות הוא:

„אני ולא־אני".

ועכשו אני מציע עוד הפעם את השאלה: איזה יחס שורר בין הסבה והתכלית – זה של הנגוד או זה של ההיפך? הוה אומר: זה של ההיפך. או, בסגנון התלמודי שהזכרתי:

„הסבה צורך התכלית היא". הן קרובות זו לזו מפני שהן נמצאות בין גבולי־ההיקף, שמקיף אותן, הן קרובות זו לזו על ידי הסוג המשותף לשתיהן.

המשלים שהשתמשתי בהם, מסבירים לנו את היחס הזה באופן בהיר.

הנה הרעב והשובע – שניהם נכנסים לתוך הסוג המשותף להם: פעולה חיונית. באמת הם רק שני צדדים של הסוג הזה. וכן גם הצורך להתפלל והתפלה – שניהם נכנסים תחת הסוג המשותף להם: יראת שמים; ובאמת הם רק שני צדדים של הסוג הזה, נמצא, איפוא, שהסבה והתכלית מאוגדות זו בזו לא רק בהגיון אלא גם במציאות.

אבל השאלה היא: מה קודם? הסבה קודמת או התכלית קודמת? מה יש במציאות תחלה ומה נברא במחשבה תחלה? בכל מאורע פשוט וערום רואים אנו, לכאורה, שהסבה קודמת גם במציאות, גם בהרגשה. הרעב נמצא תחלה ומורגש תחלה ואחריו בא עצם המעשה – האכילה, ולבסוף אנו מרגישים את התכלית, שהיא בנידון זה: השובע. אבל זה הוא רק באותו המאורע הפרטי, שציירנוהו לנו בהפשטתו המוחלטת. ואולם באמת אותו הרגש של רעב, שאנו מרגישים בו ברגע הזה, אינו פרטי. כבר היינו כמה וכמה פעמים רעבים, ואחרי האכילה היינו שבעים, והרגש הנעים, רגש־השובע נשאר חרות בזכרוננו. והרגש הזה, שהיה לי זה כמה וכמה פעמים הוא הוא הפועל עתה בנפשי ומכריחני לעשות מה שאני עושה. תינוק בן־יומו צועק ובוכה מחמת רעב, אך אינו עושה כלום כדי לשבר את רעבונו. אבל מכיון שהיניקו אותו הרבה פעמים והוא כבר הרגיש את השובע, אז כשהוא רעב תנועותיו מכוונות כלפי האכילה. וזהו באמת הלמוד הראשון, שהאדם לומד בימי „חיי־הבלו". והאם שמחה על חכמתו של התינוק, כשהיא רואה אותו מבקש בשפתותיו את הדד, כלומר, כשהוא עושה מעשה ידוע לתכלית ידועה ומורגשת.

את מהותה של הסבה אנו יכולים להטעים באופן זה:

הסבה היא מאורע שמכריח מאורע אחר זולתו לבא או להברא. ואם אנו דנים בבני־אדם, אז יכולים אנו לומר: הסבה היא רגש, שמכריח את הרצון לאיזה מעשה. הסבה היא רגש מפני ששום מאורע, שאינו מורגש אינו סבה במובן הפסיכולוגי. ורגש זה צריך שיפעול על הרצון, שהוא יעשה איזה מעשה, מפני ש„סבה" היא גדר שמושי, ואם אין באיזה רגש שיהיה ההכרחה לאיזה מעשה, אין הוא סבה במלא מובן המלה. בלי הרגשה ובלי הכרחה לאיזה מעשה לא יהיה שום מאורע שבעולם לסבה פסיכולוגית, כלומר, אנושית. אדם הראשון קודם החטא היה „עירום" ואחר החטא היה „עירום" ובינתים לא נתחדש בו שום דבר חיצוני, אבל בינתים אכל מעץ הדעת, כלומר, נבראה בו ההרגשה, וה„ערימות" נעשתה לסבה, מכיון שהכריחה אותו לעשות מעשה: מתחלה להחבא ואחר־כך – לעשות לעצמו ולאשתו „כתנות־עור", כדי לכסות את מערומיהם. זהו המהלך הטבעי של הסבה הפסיכולוגית ופעולתה בהפשטתה המוחלטת, כלומר, בראשיתה. אבל אחר־כך באה הגישה בתור סבה ביחד עם ההלבשה, ועל עצם המעשה הממשי – כלומר: תפירת הבגדים – פועלת באמת התכלית.

כן הוא גם במשל שלנו: השובע, שהוא התכלית, פועל על הרצון ומכריחו דוקא למעשה זה ולא למעשה אחר. השובע הוא במחשבה תחלה. „סוף מעשה במחשבה תחלה" – אומר הפייטן שלנו.

בימי הבינים, כשרעיון ההסתובבות עדיין לא היה שולט בהתבוננותם של בני־אדם, היה רעיון־התכליתיות השליט היחידי. כשהסתכלו הפילוסופים בימים ההם בחיי־הטבע או בחיי האדם וראו בהם איזה מאורע שלם לא שאלו: מפני מה בא המאורע הזה? – כלומר, מאיזה מאורע שקדמהו הוא נובע? – אלא שאלו: למה הוא בא? כלומר: אל איזה מאורע הוא שואף. כך נבראו כל אותן ההשקפות על העולם ועל החיים, שהן מעידות על פנטזיה עשירה והן מתנשאות ומעופפות עד רום השמים, אבל אין להן עמידה על הארץ. השאלה העקרית שבהן היא: למה? והמסקנה העקרית שלהן היא: התכלית. וכיון שאדם חושב על התכלית הוא מוכרח לשוב אל עצמו ולמצוא סוף סוף בעצמו ובהדומה לו את התכלית האחרונה שבאחרונות. ובכה הובילה דרך – המחשבות של ימי־הבינים אל המסקנה האחרונה, שהאדם, ורק הוא, הוא תכליתה של כל הבריאה. „כל העולם לא נברא אלא לשמשני". ותכליתו של האדם בעצמו? רק כאן התחיל פירוד־הדעות. הללו אמרו, שהוא לא נברא אלא „לשמש את בוראו", והללו אמרו, שהוא נברא כדי להשתלם, הלוך והשתלם עד כמה שידו מגעת. ועוד הרבה תשובות אנו מוצאים על שאלה זו, אבל הכל היו מודים, שתכליתה

של הבריאה הוא האדם. זהו עקרה ויסודה של ה„טֵילאולוגיה" („טילוס" ביונית – תכלית).

בין כך ובין כך באה המהפכה היותר נוראה בתיי־הרות האנושי על ידי מ י ק ו ל י ק ו פ ר נ י ק ו ס. מימי קופרניקוס ואילך תארו זה כמה וכמה פעמים החדושים, שנתחדשו בבית מדרשם של הפילוסופים, בשם־הכבוד: „מעשה קופרניקני", „נקודה קופרניקנית". הפרזות האלו ידועות הן למדי והן מצויות הרבה בספרים המספרים את קורות הפילוסופיה. ולא עוד אלא שגם היו חוקרים, שהלכו לכתחילה לבקש אותה הנקודה הקופרניקנית, ובין שבקשו, חשבו גם שמצאו. אבל באמת יש רק מעשה קופרניקני אחד בעולם – זה של קופרניקוס עצמו.

עד ימיו של קופרניקוס חשבו את כדור הארץ למרכז העולם. ואחרי שהאדם הוא היצור היותר גבוה על הארץ, יוצא מזה שהאדם הוא מרכז העולם. ואולם כיון שהראה קופרניקוס, שהארץ היא לא מרכז העולם, אלא איזה כוכב קטן בערך בין אלפי רבבות כוכבים אחרים, שהם גדולים ממנו הרבה, יצא מזה, שגם האדם שוב אינו יכול להיות מרכז העולם. מרכזו של כוכב קטן אי־אפשר שיהיה מרכזו של העולם כלו. אחר קופרניקוס באו עוד אחרים – קֶפְּלֶר, גַּלִילֶאִי ועוד, שהשלימו את המצאתו והראו עולמות שלמים במקום שראינו עד ימיהם של אלה רק פנסים קטנים או גדולים שתפקידם ומטרתם היחידה היא – להאיר לנו את הלילה. ההפרזה הגדולה „כחול הים", שהשתמשו בה כדי לסמן מספר עצום ביותר, נעשתה עכשו לאמת גמורה ומוחלטת. ולא אנשים או דברים קטנים „כחול הים" הכרנו, אלא עולמות שלמים ומלאים במספר כל כך עצום, – ממש „כחול הים". ורק עתה נחשב לא רק האדם היחידי, או גם האנושיות כלה, אלא גם כל כדור־הארץ „כמר מדלי", רק עתה הוא נראה „כשחק מאזנים". ודבר קטן כזה לעומת חלל הבריאה כלה יהיה תכליתה של כל הבריאה? לא לחנם נלחמה הדת השלטת נגד השקפה זו בחרב ובחנית. הרי כל השקפתה של הדת על ההויים והעולם היתה מיוסדת רק על חשיבותו הבלתי־מוגבלת של האדם ביחס אל כל היצורים האחרים; ועכשו הלא חשיבות זו בטלה ומבוטלת.

איני זוכר ברגע זה, אם יש מי שהעיר על היחס, שיש בין המצאתו של קופרניקוס ובין ר ע י ו ן ה ה ס ת ו ב ב ו ת, אשר מאז הלך וגבר ונעשה שליט ברוחה של הפילוסופיה, אבל לי נראה, שהשטה הקופרניקנית, אשר הסירה את התכלית המקובלת והמקודשת, היא הסירה גם את התכליתיות מכסאה ופנתה דרך להרעיון היותר מדעי והיותר נכון – זה של ה ה ס ת ו ב ב ו ת. אמנם על פי הסקירה הראשונה רחוקה הדרך מן המהפכה הקופרניקנית עד רעיון ההסתובבות מאד. ואולם מי יודע דרך הרוח? ובאמת אנו רואים.

שאחרי קופרניקוס עומדים זה אחר זה וזה בצד זה חוקרים ופילוסופים, שהתחילו מבקשים במאורעות הטבע לא את התכלית, אלא את הסבה, וכשהם מוצאים את זו הם שמחים בחלקם. ולא עוד אלא שמציאת הסבות היא כל תכליתה של התפלספותם, ויותר אינם מבקשים. מעתה נעשה רעיון ההסתובבות ליסוד הראשי של כל הפילוסופיה, מעתה אין מתפלספים על ה ת כ ל י ת, ולכל היותר ד ו ר ש י ם ו מ ט י פ י ם על אודותיה.

בימיו של דַרוין נסתלקה ההסתכלות התכליתית גם מן הפנות האחרונות, שנשארה עוד בהן. בתקופה, שבה פרחה ה„תכליתיות", היו חושבים, שהטבע עושה כל מה שהוא עושה לשם איזה תכלית. אבל דַרוין, שירד לתוך־תוכו של הטבע ושהתעמק בו יותר מכל החוקרים שקדמוהו, מצא, שהטבע אינו „בעל תכלית", ואדרבה הוא ההיפך מזה: הוא המבזבז היותר גדול שבעולם. עד שנשארים בו איזו חיים של קיימא, הוא מבזבז ומשמיד בלי שום ותכלית חיים אפשריים לאלפים ורבבות. ואת הבזבוז הזה אנו רואים בכל חיי הטבע, „מקרני־ראמים ועד ביצי כנים". ודוקא על הבזבוז הזה, שמצא בטבע כלו, יסד דַרוין — כנודע — את כל תורתו, המבוססת על „מלחמת הקיום" וה„בחירה הטבעית". מי שיש בו הכח להלחם נגד כל המכשולים בחיים, מי שהוא „מסוגל" אל תנאי החיים, הוא מתקיים; ומי שאין בו אותו הכח, נשמד ונאבד בלי שום רחמנות ובלי שום — תכלית. אין, איפוא, שום ספק בדבר, שבפרטים אין בטבע שום תכלית. ובכלל? ובכלל כל הבריאה? מי יודע! אילו היתה לנו אותה הנקודה של אַרכימידס היוני, למעלה מן הטבע ומחוצה לה, אז אפשר שהיינו יכולים לראות איזו תכלית. אבל מכיון שאנו שרוים בתוך הטבע, אין לנו שום אפשרות להכיר ולדעת „אנה פניו של הטבע מועדות".

בטבע אין תכלית; בו יש רק סבות. ההסתובבות שולטת שליטה שלימה ומוחלטת בכל.

בטבע יש רק הסתובבות; לתכליתיות אין בו מקום. מקומה של התכליתיות הוא רק בחיים האנושיים. מובן מאליו, שגם בחיים האנושיים שוררת הסבה הטבעית, ועל פי רוב שוררת רק היא בלבד, ולא יותר. מן העריסה עד הקבר מלוות את האדם רק סבות טבעיות, שאין אנו רשאים לראות בהן שום תכליתיות, כמו שאין אנו רואים אותה בכל הטבע הבלתי־אורגני. הורתו ולידתו, גדולו והתפתחותו, חליו ומיתתו של האדם — כלן תלויות בסבות טבעיות. אבל בחיים הנפשיים שלו, באותן הפעולות, שבהן שורר ה ר צ ו ן, — שם שולטת התכליתיות. יותר טוב יהיה, אם אומר: ה ס ב ה ה ת כ ל י ת י ת — תחת הרכבה זו אני מותח קו.

כבר הסברתי למעלה, שהסבה והתכלית מאוגדות זו בזו ושהן, על פי רוב, שני צדדים של דבר אחד. בהרכבה זו אנו רואים בחוש את האחדות

שבין הסבה והתכלית במובן הפסיכולוגי של המלים האלו. בהרכבה זו אין אפילו משהו של מיטפיזיקה. „סבה תכליתית" היא רק עובדה פסיכולוגית, לא יותר. אילו הייתי שואל: מהיכן באות התכליות אל תוך נפש האדם? כלום הוא נולד אתן? כלום הן גלומות בנפשו „מיום ברא אלהים אדם" על הארץ? או אולי גם התכליות של האדם מיוסדות בהטבע המקיף אותו? – ועוד הרבה שאלות כיוצא באלה, – אילו הייתי שואל כן, הייתי עוסק במיטפיזיקה, מפני שתשובות על שאלות כאלה אני יכול למצא סוף סוף רק על ידי מעוף מחשבות, שיתרומם למעלה מגדר המציאות הנראית לעין. כמו כן הייתי עוסק במיטפיזיקה, אילו הייתי מבקש את התכלית האחרונה שבאחרונות של כל האנושיות – אילו הייתי שואל: למה בא כל המין האנושי? לאיזו תכלית ולשם מי ולשם מה נברא ואנה פניו מועדות? – אולם שאלה זו אין אני שואל כלל, כשם שאין אני שואל לאיזו תכלית נבראה כל הבריאה. גם פה חסרה לי אותה הנקודה של ארכימידס, שאוכל לעמוד עליה למעלה מן האנושיות ומחוצה לה ולהביט עליה מגבוה. אבל לא את מקור התכליות ולא את התכליות האחרונות אני מבקש. אני מראה רק באצבע על המין המשונה של הסתובבות השולט ברצוני, ואני אומר: רק סבה תכליתית, כלומר: רק סבה, שיש בצדה השני תכלית, יכולה לפעול עלי ולהכריחני, שאעשה איזה מעשה רצוני.

מנקודת־מבט זו אנו רואים את כל ההיסטוריה האנושית כעין שלשלת ארוכה של תכליות. כל טבעת וטבעת שבשלשלת זו היתה על דרכה מצדה הימני סבה ומצדה השמאלי תכלית. את ההשתלשלות הזאת אנו רואים כמעט על כל צעד וצעד של ההיסטוריה האנושית. למשל: האידיאל של הפצת ההשכלה והתפשטותה בשדרות התחתונות של העם היה במשך תקופה ארוכה התכלית האחרונה, שאליה שאפו במיטב כחותיהם כל הטובים שבכל אומה ולשון. ותכלית זו סוף סוף הושגה. מובן מאליו – לא בשלימות, מפני שהתכליות אינן מושגות בשלימות לעולם. ועכשו רואים אנו „שתכלית" זו נעשתה על דרכה לסבה לתכליות אחרות, שהן רחבות ועמוקות יותר מן הראשונה. וגם בדברי־ימינו אנו רואים השתלשלות זו גם במשל הכללי הזה. גם לעמנו נבראה ספרות שלימה, שהיתה מלאה במשך תקופה ארוכה רק קריאה אחת: „השכלה"! – השכלה מלמעלה ומלמטה, מימין ומשמאל, השכלה בפרוזה והשכלה בשיר. יותר לא שמענו באותה תקופה. והתכלית הזאת הושגה. ואולם אחר־כך נעשתה התכלית הזאת על דרכה לסבה לתכלית יותר שלמה וויותר רחבה – ליצירתה והתפתחותה של קולטורה אנושית־יהודית. אין אני מסופק אף ספק כל שהוא, כי בלי השגת־התכלית הראשונה, כלומר, בלי התפשטותה של ההשכלה הכללית, לא היה יכול האידיאל

של קולטורה אנושית־יהודית להברא בנפשנו. יכול הייתי להרבות במשלים, שיוכיחו, כי כל תכלית ותכלית בהיי־האנושיות נהיתה בזמן מן הזמנים לסבה לתכליות אחרות. אבל אין צורך להרבות במשלים, מפני שהרעיון היסודי נראה לי בהיר כל צרכו, כמו שבהיר הוא גם הרעיון שהסברתי למעלה, כי סבה בלי תכלית אינה סבה במובן הפסיכולוגי, במובן האנושי. זאת אומרת: כל עוד שאין התכלית מצוירת ומורגשת בנפש, אין כל הסבות שבעולם יכולות להכריח את רצוני לעשות איזה מעשה, שיהיה מכוון כלפי אותה התכלית. ומכאן תשובה לכל אלה, שעומדים ודורשים זה ימים ושנים, כי האנטיסימיטיסמוס ברא את הציוניות, כלומר: שהוא הכריח את רצוננו לעשות את כל אותם המעשים המכוונים כלפי התכלית: שיבת ציון. אבל הדבר אינו כן. לולא היתה מונחת ומורגשת בנפשנו „התכלית", שאליה אנו שואפים עתה, אז לא היו כל השנאות והצרות שבעולם יכולות להכריח את רצוננו לעשות את המעשים האלה. מה הוליד בנו האנטיסימיטיסמוס? הוה אומר: רגש של צער נורא על העבדות והכלימה, שאנו שרויים בתוכן. וכי יש בו די ברגש שלילי זה כדי לברוא איזה מעשה חיובי? לא! המעשים באים ממקור אחר: הם באים מן התכלית שבנפשנו. ביחס הפכי אל העבדות והכלימה עומדים הרגשות של חירות וכבוד. והרגשות האלה, המונחים כאידיאלים בנפשנו, הם הם שהביאונו לעשות מה שאנו עושים. רגש החירות ורגש הכבוד העצמי שבנו הם הם שהולידו את הציוניות. ואם יאמר לי אדם: למאי נפקא מיניה? — אז אשיב: שתי תשובות בדבר. נפקא מיניה לדינא — הכרת האמת אינה דבר קטן גם לכשעצמה. ושנית, נפקא מיניה להלכה. אם האנטיסימיטיסמוס מכריח את רצוננו לעשות איזה מעשה, אז הוא דוחף אותנו „בגידין מררין", וסופו של מעשה זה הוא מהומה ומבוכה. אולם אם התכלית המצוירת ומורגשת בנפשותינו מביאה אותנו לידי מעשה, אז היא מנהלת אותנו לאט. ואל יהא הדבר הזה קל בעינינו. הרבה תוצאות רעות ונוראות של פעולת־הדחיפה האנטיסימיטית על הציוניות כבר ראינו ועוד נראה במשך ימי התפתחותה של זו האחרונה. כמעט כל המבוכות והמהומות, שבאו על הציוניות מיום היותה ועד היום הזה, באו רק מזה, שאין אנו מרגישים אלא את המקל היורד על ערפנו ואין אנו מכוונים את מבטינו ישר אל התכלית אשר נגד עינינו.

ועוד גם זאת: התכלית לא רק מנהלת לאט, אלא גם מתקרבת לאט, צעד אחר צעד, שעל אחר שעל. הדרך עד עצם השגתה של כל התכלית יכולה להיות עוד רחוקה מאד. אבל להשיג איזו חלקים ממנה — זוהי דרך הקרובה מאד, „ובפיך ובלבבך לעשותו". החירות הנפשית מתקרבת אלינו בה במדה, שמתעמק בלבנו הרגש הלאומי ובה במדה שמתגבר בתוכנו החפץ לקבץ את גליותינו מארבע כנפות הארץ. אבל אם אנו מרגישים רק

את המקל הרודה בנו ו„מתפרנסים" מהכאותיו, אז מתרחקת מאתנו החירות הנפשית בכל פעם יותר ויותר.

הציוני צריך שיהיו עיניו ולבו מכוונים, רק כלפי **התכלית** האחרונה: **חירות גמורה של עם ישראל!**

חוקים היסטוריים.

חוקים היסטוריים.

קודם שאגיע אל נושא מאמרי זה, אל החוקים ההיסטוריים, צריך אני להשיב על השאלה: מהו חוק?

יש שני מינים של חוקים: החוקים שבני אדם נותנים ואלה שהם נתונים לבני־אדם, המוצאים אותם אחר יגיעה לא מועטה. החוקים ממין הראשון הם: חוקי הממשלה, ובמדה ידועה גם חוקי הדת; והחוקים ממין השני הם אלה, שאנו מוצאים רק אחרי עמל רב בחיי־הטבע. אמנם לשני אלה המינים של חוקים יש גדר אחד, המסמן את שניהם יחד, והוא: שהם כללים הכוללים פרטים רבים על ידי תארים מהותיים משותפים לכלם, – על ידי תארים עצמיים, אבל לא על ידי תארים מקריים, שאינם נוגעים לעצם הענין. אם יאמר, למשל, החוק של הממשלה, כל מי שמספר לחברו מעשיות בדויות בחפצו להזיק לו, ענשו כך וכך, הרי השופט מחויב, כשיבא לידו איזה מעשה פרטי, לחקור ולדרוש, אם באותו המעשה היו הספורים בדויים ואם היתה הכוונה להזיק. ואם יצא לו מתוך חקירתו, שבמעשה זה היתה חסרה הכוונה להזיק, אז כל השקרים שבעולם אינם נופלים תחת גדרו של החוק הזה. וכן אם ימצא, שאמנם יש באן מרמה, כלומר, כוונה לרמות, אבל הספורים אינם בדויים אז גם כן יענוש השופט על המעשה הפרטי לא על פי חוק זה, אלא על פי חוק אחר. וכן הדבר בחוקים הדתיים. התורה אומרת: „כל העושה בו מלאכה יומת", ובכן העונש תלוי, – מלבד באותם התנאים הנפשיים, כמו הזדון, הכרת האסור על פי ידיעה עצמית או על ידי התראה, – גם בסוג ה„מלאכה" כשהיא לעצמה. וחז"ל פרשו לפי הגיונם ומדות דרשותיהם, שנענשים רק על מלאכה הצריכה לגופה, רק על מלאכה העשויה לשם תקון ולא על מנת לקלקל, ועוד הרבה דברים דומים לאלה.

וכן הדבר גם בחוקים הטבעיים. חוק־המשיכה הכללית, למשל, הוא היותר כללי בכל חיי הטבע, מפני שהוא כולל את כל הפרטים שישנם במציאות ושנוגעים למנוחה ותנועה. חוקים יותר מפורטים הם, למשל, חוקי התנועה השונים, כמו חוק הנפילה החפשית, חוק הנפילה על המשופע, חוק התנועה המורכבת והרבה בדומה לזה.

זהו הגדר הראשון, המשותף לכל החוקים והמסמן את כלם: ה כ ל י ו ת. והגדר השני הוא: ה ה כ ר ח. מגדר החוק, יהיה מאיזה מין שיהיה, הוא, שהוא מכריח את המעשים שיֵעָשו על פי מצותו, ולא באופן אחר. כלל שאינו מכריח יכול להיות – בדת או במוסר – אזהרה או גם תורה שלימה, ובמבע – הסברה יפה ומובנת, אבל חוק, במובן האמתי של מלה זו, אינו. ובאמת אנו רואים על כל צעד וצעד, שהחוקים מכריחים. החוקים של הממשלה מכריחים על ידי העונשים. החוקים הדתיים מכריחים גם כן על ידי עונשים, ועוד יותר – ביחוד בזמננו – על ידי הפחד והאימה, שהם מטילים על נפש האדם מצד הרוממות והמסתורים שבהם. ועל דרך זה אמרו חז"ל שאף על פי שארבע מיתות בטלו, דין ארבע מיתות לא בטל. ואין כל ספק, שהיראה מן הדין בידי שמים שולט בנפש המאמין שליטה יותר חזקה ומכריחה את רצונו מדינו של בית דין.

אם נביט מנקודה זו על החוקים הטבעיים, אז נראה גם בסקירה ראשונה שיש הבדל עצום ויסודי ביניהם ובין החוקים הרוחניים של הממשלה והדת. אמנם גם בחוקים הטבעיים אנו מוצאים את ה„הכרח", ודוקא הכרת ה„הכרח" היא היא שהביאתנו לידי המושג: „חוק טבעי". אבל החלוק הוא זה: בחקים „הרוחניים" אנו יודעים מי ומה המכריח, ובחוקים הטבעיים יודע, אמנם, המאמין על פי אמונתו מי הוא המכריח, אבל לא מה מכריח, והאינו־מאמין – כלומר, אותו מין האנשים, שיצרו את המושג „חוק־טבעי"! – אינו יודע ואינו מכיר לא את ה„מי" ולא את ה„מה". כבר אמרתי לעיל, כי ה„מה מכריח" בהחוקים הדתיים ובאותם של הממשלה הוא הפחד מן העונש בידי שמים או בידי אדם. מאין בא פחד זה בלב האדם – זוהי שאלה בפני עצמה, שאין כאן מקומה. החקירה על דבר האדם הקדמון והתהלות הקולטורה האנושית פותרת שאלה זו באופנים שונים. אולי באה האימה בלב האדם מפני שראה בפעם הראשונה את האש יורדת מן השמים, או מפני שירא את המות והמתים, או מפני שנטוע בלב האדם מיום הבראו איזה צורך מיטפיזי; יוכל היות, שכל אלה העקרים שלטו כלם בבת אחת או בזה אחר זה – שאלה זו אינה מעסקת אותנו בנידון, שאנו דנים עליו עתה. זאת אנו יודעים ברור: יש אימה בלב האדם, שהיא שולטת בנפשו ומכריחה ומכניעה את רצונו. וכן הדבר גם בחוקי הממשלה. מאין בא כל ענין ה„ממשלה" שישלוט האדם באדם לטוב או לרע לו, זוהי שאלה בפני עצמה שאין כאן מקומה. אולי נטלו בזמנים קדומים אנשים יחידים תקיפים את הממשלה לעצמם, והיא נשארה בידי בניהם ובני בניהם עד עולם; אולי הטיל איזה עם חזק ועצום את עולו על איזה עם חלש ורפה, הממשלה נשארת מני אז במשפחתו של העם המנצח, או אולי באה הממשלה „מחסד עליון" – כל הענין הזה אינו נוגע לנו עתה. כי יהיה איך שיהיה, זה ברור,

שהאימה ישנה במציאות והיא אונסת ומכריחה את רצון האדם. ככה יודעים אנחנו מה מכריח בחוקים האלה, אבל אין אנו יודעים מה מכריח בחוקים הטבעיים, או יותר נכון בחיי הטבע, אף על פי שאנו יודעים ברור שיש הכרח, כי לולא הכרנו הכרח זה לא היינו באים, — כמו שהסברתי כבר — לידי הכרת המושג: „חוק בטבע". אומרים עליו על ניוטון האַנגלי, שבא לידי הכרת חוק־המשיכה הכללית בישבו פעם אחת בגן וראה את התפוח נופל מן העץ ארצה. אבל לא הוא היה הראשון, שראה תפוח נופל מעץ, ולא זאת היתה הפעם הראשונה שראהו; אלפים ורבבות דורות לפניו ראוהו ואלפים ורבבות פעמים ראהו הוא בעצמו ולא הרגיש בזה. וכיון שהרגיש, שיש לעיין בדבר ולשאול: מפני מה נופל התפוח ארצה, הרגיש בלי־ספק באותו רגע, שהתפוח מוכרח ליפול ארצה; ואותו ההכרח העיר בנפשו את המושג „חוק", ואחר־כך מצא מה שמצא. המושג „הכרח" מעורר בנפש את המושג „חוק", מפני ששני המושגים תלויים זה בזה ויחוסו של הראשון אל האחרון הוא כיחוסו של המתואר אל אחד מתאריו.

ואת החוקים המכריחים איה מצאו ואיה ראו חוקרי־הטבע? האם בשדה עבודתם הם? לא. המה מצאו וראו אותם בחיי החברה. אני מדייק בלשוני ואומר: חוקים מכריחים, מפני שאני רוצה להטעים הרכבה זו שבין שני המושגים „חוק" ו„הכרח" בדיוק גמור, כי ההכרחה היא תואר עצמי להמושג „חוק". ההכרחה היא סוף סוף מתחלת בריאתה ענין נפשי. היא נולדה רק מן הנגוד הגמור אל המושג „חופשה". אם אני אומר „מוכרח" הרי זה בחיוב כאילו אמרתי בשלילה: „בלתי חפשי", — הכרחה כזו אנו מכירים מפני שאנחנו מרגישים אותה פעם בפעם. האדם ביער, כשהוא עזוב לנפשו, אינו מרגיש שום הכרח, הוא עושה מה שלבו חפץ; אבל באותו רגע שהוא רעב, הוא מרגיש שמוכרח הוא לאכול. ברגע הזה נולד בנפשו הרגש, ואחרי ימים רבים כשהרגש נעשה הרגלי נולד גם הרעיון של ה„הכרחה". אם כן כשאנו אומרים, שמאורע זה או זה הוא מוכרח בטבע, מבלי שנדע מי המכריח ומה המכריח ומבלי שנרגיש אותה ההכרחה או שנחשוב, שהטבע האלם והמת מרגיש הכרחה, הרי זה רק על דרך השאלה; כלומר, אנו משאילים מושג נפשי לענין טבעי ודומם. ולא זה בלבד אני מטעים בהרכבתי „חוק מכריח", אלא עוד ענין אחר. ההסתובבות כשהיא לעצמה אינה עוד חוק, מפני שבמושג זה עדיין אינו מונח המושג הכרחה. „סבה זו מולידה מסובב זה" — זוהי הצורה הנוסחאית של יחס־ההסתובבות; אבל מנין לנו שסבה זו בהכרח מולידה מסובב זה? את המלה „בהכרח" אין אנו מוצאים בהמימרא שהזכרתי. ועוד דבר אחד: גם ההכרחה כשהיא לעצמה אינה עוד חוק, מפני שיכולה להיות הכרחה פעם או גם פעמים רבות מבלי שיעלה על דעתנו, שהכרחה זו מונחת בטבע הענין. ודוקא אותה ההרכבה „חוק

מ כ ר י ח". אנו מוצאים רק בחברה האנושית. אם יבאו לידינו המעשים הנכללים תחת איזה חוק פעמים אין מספר, אז יכריח אותו החוק את רצוננו, ואת ההכרחה הזאת אנו מרגישים בנפשנו.

נמצא, איפוא, שהמקור הראשון, שממנו נובע המושג „חוק מכריח" היו – חיי־החברה, ואל תהא הכרה זו קלה בעינינו מפני שנראה למטה שהבא מן הדין היה אחר כן יותר מן הנידון; ולא עוד אלא שהחוקים הטבעיים באו אחר־כך ללמד על החוקים בחיי־החברה. החוקים שבקשו אותם אחר־כך בחיי־החברה, מחויבים היו להיות שווים לחוקי־הטבע לא רק מצד צורתם הנוסחאית אלא גם מצד תכנם: מה שם באי־ידיעה אף כאן באי ידיעה; מה שם חוקים כלליים ופרטיים אף כאן חוקים כלליים ופרטיים; מה שם חוקים בעלי מספרים מוגבלים, אף כאן חוקים בעלי מספרים מוגבלים; מה שם מנוחה ותנועה, אף כאן מנוחה ותנועה, – ועוד הרבה דברים שאי אפשר לפורטם פה.

אחר שעלתה חכמת הטבע במאה שעברה למרומים כל כך גבוהים, שבלי־ספק לא שערו אותם בתחלה גם חוקרי הטבע בעצמם, היתה היא השלטת בכל למודי הקולטורה האנושית. במקום שעד כה היו מדעי־הרוח – כלומר כל אותן החכמות שנושאן הוא הרוח האנושי: הפילוסופיה, ההיסטוריה, הפסיכולוגיה, תורת־החברה בתור עצם מפשט, ועוד מדעים כמו אלה – אדוני־החכמה, נעשו הם לעבדים, וחכמת־הטבע שלטה ברוח האנושי. בה באו החכמים לידי הכרות כל־כך ברורות וכל־כך מוסכמות, לידי הנחות כל־כך בטוחות ובהירות, עד שהיתה הגברת והמושלת היחידה בכל חיי הרוח. כך אירע כמאתים שנה קודם לכן להמתימטיקה, אחרי שהראו ניוטון קֶפְּלֶר, לייבניץ ועוד את כחם בחכמה זו. בימים ההם היתה ה„מיתודה" הלמודית של ההנדסה השלטת בכל המדעים, וברוך שפינוזה כתב אפילו את ספרו הפילוסופי על פי „מדת הגיאומיטריה" (More geometrico). ואולם לאחר זמן ידוע הופיע על שמי החכמה האנושית מדע חדש – הפסיכופיזיקה, כלומר: הרכבה מלאכותית מן הפסיכולוגיה והפיזיולוגיה. עד כה היה כל אחד משני המדעים הללו ממלא את עולמו בעצמו ולא נגע בחברו כמלא נימא. בשעה שהיה החוקר עסוק בעניני הפיזיולוגיה לא שם לב לה„נפש", ובשעה שהיתה הנפש נושאָן של חקירותיו לא היה הגוף עם כל עצביו ועורקיו ודמו ובשרו נוגעים לו כלל, ואולם עכשו הורכבו שני המדעים הללו זה בזה והיו לחכמה אחת. לפנים היו המטֶרְיַליסטים שבפילוסופים אומרים: מה שהאדם אוכל זוהי ישותו (Was der Mensch isst, das ist er), כלומר: הכחישו את העצם הנפשי בכללו; והאידיאליסטים היו אומרים: „מכיון שאני חושב – אני נמצא", כלומר: כל מהותו של האדם היא רק נפשו החושבת. כך היה לפנים. אבל עתה נתאחדו שני ההפכים והיו לאחת, ומהותו של

האדם היא עתה „פסיכופיזית”, נפשית וטבעית בבת אחת. אין כל ספק, שהפסיכופיזיקה, מראשית הולדה עד היום הזה, לא ירדה לעומקן של השאלות הנפשיות; ואולי בכלל תגלה הנפש את עצמותה לא להיודעים אלא רק להמרגישים, לא להחכמים אלא להאמנים. וגם השאלות היסודיות נשארו מה שהיו — סודות במוסים. וכבר צוח דיּ־בוּא רימון: „לא נדע”! כלומר: לעולם לא נדע, כיצד חושב החומר, ובכן לא תעלה בידינו ההרכבה: „חומר ומחשבה” לעולם. אבל, יהיה איך שיהיה, הפסיכופיזיקה רכשה לה זכות אזרח בין המדעים האנושיים וכבר יש לה מדינה שלמה ורחבה, שהיא מושלת בה בכל תקף. וחכמה חדשה זו הועילה במדה לא מועטת לצמיחת הרעיון, שהאדם הוא חלק מן הטבע אף על פי שהוא חלק פחות או יותר מיוחד במינו. ובתור חלק מן הטבע נופל גם הוא, האדם היחידי, תחת חוקי הטבע. ואם הדבר כך, אז צריך לצעוד רק צעד אחד הלאה ולהחליט כי תחת חוקי־הטבע נופל גם הקבוץ של בני־אדם יחידים — החברה האנושית. וככה אנו באים מחוקי הטבע ומנסים לבקש חוקים גם בחיי החברה ההוים וגם באותם החיים החברותיים שכבר חלפו — בהיסטוריה.

כבר הראיתי לעיל, שכל עצמותו של החוק הוא ההכרח שבו ובכן מתעוררת השאלה: היתכן הכרח בחיי האדם או החברה, שבהם הרי שולט הרצון, והרצון הן חפשי הוא? אולם על שאלה זו יש תשובה קצרה ונכונה: גם אלה שמאמינים ברצונו החפשי של היחיד, על כל פנים יודו שהרצון של הצבור אינו חפשי. זאת אנו רואים בכל פעם שמתאחדים אנשים רבים ביחד: רצונם אינו אותו הסכום הפשוט היוצא מכל ה„רצונות” של היחידים, אלא רצון אחר לגמרי. אותה הפעולה, שכל יחיד פועל על הכלל כלו והכלל כלו על כל יחיד, פועלת היא בעל כרחה, ככח טבעי. יוכל היות כי באספה גדולה ימצאו אחד או שנים אנשים חזקים מטבעם — שלא יתפעלו ממה שמתפעל ההמון הרב של הנאספים, ואז אולי יעלה בידם להמלט מן ההשפעה המכרחת והמכנעת את הרצון בעל כרחו. אבל כל אלה שאינם אוטמים את אזנם למפרע ואינם מתאמצים בכל כחם להמלט מן ההתפעלות הכללית, הם יהיו בעל כרחם נפעלים פחות או יותר; והתפעלות זו דיה לבטל את הרצון הפרטי, יהיה הוא בעצמו חפשי או מוכרח מטבעו. אין כל ספק כי ה„סוגגיסטיה” הצבורית היא כח טבעי ויסודי.

בספרים ההיסטוריים שבכתבי־הקדש שלנו אנו רואים, שדוקא הרצון החפשי הוא יסודו של החוק האחד, השולט בדברי הימים. הפילוסופיה של ההיסטוריה באותם הספרים היא פשוטה בתכלית הפשטות. צורתה החיצונית היא: „ויוסיפו בני ישראל לעשות את הרע בעיני ה' — וימכרם ה' ביד...” ואחר כך: „ויזעקו בני ישראל אל ה' — ויקם להם ה' מושיע את...”

כלומר עשיית הרע מושכת אחריה את הרע בהכרח והתשובה והמעשים הטובים מושכים אחריהם את הטוב בהכרח. רצונו של האדם או של העם הוא המושל היחידי: אם ירצה יבחר בחיים, ואם ירצה יבחר במות. הרצון החפשי, ורק החפשי, יכול להיות, איפוא, הגורם היחידי במזלה של האומה. אבל את הפילוסופיה הפשוטה הזאת מכחיש הנסיון. וכבר אנו רואים כי ירמיהו הענתותי מדבר משפטים עם בוראו ושואל: „מדוע דרך רשעים צלחה, שלו כל בוגדי בגד"?! וה„מדוע" הנורא הזה הוא שאלה עצומה, שכל הפילוסופים הדתיים והחילוניים מאז ועד היום הזה נתיגעו למצא לה פתרון, — זוהי אותה השאלה: „צדיק ורע לו, רשע וטוב לו", שמנקרת במוחם של כל גדולי־האומה, שהיו לנו מימי התלמוד ואילך. ולולא הנסיון, שמכחיש את רעיון השכר־והעונש בתור גמולם של הטוב והרע ומתנגד לו על כל צעד ושעל, היה באמת בכחו של החוק הפשוט הזה להפיץ אור על כל דברי־הימים ולתת לנו מהם תמונה שלמה ויפה, אבל החוק הזה אינו מספיק לנו וצריך לבקש חוקים אחרים.

אולם עוד שאלה אחת במקומה עומדת: אם יש חוקים בתולדה? כלומר: אם התפתחותה ומאורעותיה של ההיסטוריה מוכרחים או רק מקריים הם?

כל המאורעות, שאנו רואים בעולם המציאות, אנו רואים ומכירים רק בתור סבה ומסובב. על השאלה אם ההסתובבות מונחת בעצם המאורעות או היא רק הצורה של אופן־מחשבותינו, אין אנו דנים בזה. יהיה פתרונה איך שיהיה, אנו אין לנו אלא הסבה והמסובב שלה. ואם אנו רואים פה ושם איזה מאורע, שלא נכיר את סבתו, אז אנו אומרים שהוא מקרה. המושג „מקרה" נולד, איפוא, רק מפאת אי־ידיעתנו. אם אין אנו מכירים את כל ההרכבה של הסבות ואת השתלשלותן, אנו אומרים: מקרה, כלומר: מודים אנחנו שאין אנו יודעים מאיזה סבה בא המאורע הזה. ובצדק אומר רימלין שהמאמר, „הכל נעשה על פי מקרה" אינו מתנגד במאומה להמאמר „הכל נעשה על פי חוקים קבועים", מפני שהחוק הוא הסתובבות נראה לעינים והמקרה הוא אותה ההסתובבות עצמה, אלא שאינה נראה לעינים. ה„מקריות" שאנו רואים או חושבים לראות, אינה מתנגדת, איפוא, למציאותם של חוקים היסטוריים.

מכל זה יוצא לנו, שעל השאלה, אם יכולים להיות חוקים קבועים, ששולטים בחיי החברה ובהתפתחותה התולדתית, עלינו להשיב בחיוב. על דרך ההיקש אנו מחויבים לחשוב, כי כמו בכל הטבע, כן גם באותו החלק המיוחד במינו — האנושיות — מושלים חוקים קבועים והכרחיים. והכרחיים — אמרתי — מפני שההכרח הוא גדר עצמי להמושג חוק ובלתו לא היה אפשר לצייר במחשבתנו את המושג הזה, אף־על־פי שגם בחוקים תולדתיים לא

גרע לעולם — כמו שאין אנו יודעים בחוקים הטבעיים — מ י ו מ ה ה מ כ ר י ח ובאיזה אופן באה ההכרחה.

אולם יש עוד שאלה אחרת, שפתרונה קשה אולי יותר מזה של השאלה על דבר מציאות־החוקים ההיסטוריים. נניח, שיש חוקים קבועים השולטים בחיי החברה, אבל כלום אפשר לנו למצוא באיזה אופן את החוקים הללו? כלום יש לנו אמצעים, שעל ידם נוכל לחדור לתוך תוכה של נפש החברה ולהכיר את החוקים השולטים בה? מחכמת הטבע אנו באים, ושם מצאנו את החוקים. אבל שם שונה לטוב מצב המאורעות, שהם נחקרים, כדי למצוא את ה„חוקיות" שבהם, ממצבם של המאורעות הנחקרים מצד חוקיותם שבחיי־החברה ההווים וההיסטוריים.

ראשית, אנו רואים בטבע את הסבה ואחר כך את המסובב. אנו רואים אותם באים זה אחר זה ואנו דורשים סמוכים: המאורע הקודם הוא הסבה והמאורע המאוחר הוא המסובב; הסבה הולידה את המסובב. אבל בחיי החברה רואים אנו רק את המסובבים ועלינו לשפוט מהם על הסבות ל מ פ ר ע. וכי יעלה דבר זה בידינו? בחיי הטבע, למשל, אנו רואים טפות של גשם נופלות על האבן, ואחר־כך אנו רואים את האבן והנה היא קרה ולחה. ואנחנו מוציאים משפט, שסבתם של הקור והלחות הם טפות הגשם. הסבה היתה קודם ואחר־כך בא המסובב, והסבה היתה יחידה ואין אחרת זולתה. אבל בחיי החברה שונה הוא מצבם של המאורעות ויחוסם זה לזה. הסטטיסטיקה מראה לנו, למשל, כי בשנה זו או זו לא הגיע מספר הנולדים למספרם בשנה שעברה. הרי המסובב, ואנו מבקשים את הסבה. והנה יודעים אנחנו, שהשנה שעברה היתה שנת־בצורת ויכול איפוא להיות כי הרעב גרם בדבר, שבני אדם לא נשאו נשים ולא פרו ורבו במו בשנה שקדמה לזאת. יכול להיות — רק שמא; ב ר י אין אנו יודעים מפני שכמה וכמה סבות יכלו להיות אשמות בדבר זה: המצב הכללי של הכלכלה המדינית, איזה רעיון חדש, שהחל לפעול ביתר עוז — למשל אותו של מַלְתּוּס — או איזה השתלשלות של סבות, שהולכת ומשתלבת זה כמה שנים ורק בשנה זו נראתה פעולתה. ובכן, באיזה אופן, על־ידי איזה אמצעי אנו יכולים למצא את ההסתובבות האמתית? זהו הקושי מצד אחד. ומצד שני ידועים לנו מאורעות־הטבע יותר מן המאורעות בחיי החברה: בטבע אנו יכולים לברא לנו את ההסתובבות באופן מלאכותי, כלומר: אנו יכולים להמציא לעצמנו בידים בכל רגע את הנסיון הנחוץ להכרתנו. בחיי החברה יוצא נסיון־מלאכותי (Experiment) מגדר האפשרות. כשחוקר־הטבע רוצה להוָכח, בכמה רגעים ובאיזו מהירות נופל איזה דבר על המשופע, אז יכול הוא להמציא לעצמו מאה פעמים ואחת נסיון כזה: הוא יכול להעמיד דופן משופע ולזרוק מעליו את הדבר, שצריך לחקור את מהירותה של נפילתו. אז יראה

ויכוח וידע. אבל אם חוקר היסטורי רוצה לדעת ולהכיר את הרושם שעושה הרומנטיקה, למשל, על התרבות האנושית, אז יכול הוא לדרוש ולהקיש רק על פי הפַקטים המתים והאלמים הידועים לו. אבל לראות ולהוכח על פי הראיה לא יוכל לעולם. והחסרון הזה הוא גדול מאד. – יותר גדול, בלי ספק, ממה שהוא נראה לנו בסקירה הראשונה. הן רק המועט מן המאורעות שבחיי־הטבע יֵעָשה לעינינו על פי חוק הקבוע, מבלי פנות לצדדים. על־פי־רוב יש עכובים ומכשולים על דרך פעולתה של הסבה העקרית. אכן הנסיון המלאכותי יכול להסיר למפרע את כל המכשולים מעל דרכה, ואז רק אז יכיר החוקר את החוק בעצמותו הטהורה. בחיי החברה אין לנו נסיון מלאכותי כזה, ועל־כן אין לנו גם כן מאורעות מאותו הסוג, שאין בו שום „יוצא מן הכלל“. אם כן השאלה במקומה עומדת: מאין נקח את האמצעים, שעל ידם יהיה ביכלתנו לגלות את החוקים הכמוסים והנסתרים, שמושלים בחיי־החברה ומכריחים אותם דוקא להתפתחות זו ולא אחרת?

אולי באמת רק לרגלי המעצורים והמכשולים הרבים שמוצא החוקר בדברי הימים על כל צעד וצעד, לא עלתה עוד בידי החכמים, למרות כל יגיעתם, למצא איזה חוק קבוע בחיי־החברה, חוק כל־כך קיים וברור, עד שלא תהיה עליו פירכא משום צד. אין לנו בחיי־החברה שום חוק היסטורי מסוגו של חוק־המשיכה הכללית או חוק נצחיות והשארת הכח והחומר, אף־על־פי שיש לנו חוקים רבים, שמצאו ומוצאים החוקרים מימי אוגיסט קונט (Comte) עד היום הזה.

לפי דעת קונט צועדת התפתחותם של הרוח האנושי והתרבות האנושית על פי החוק הזה: היא מוכרחת לעבור שלש מדרגות זו אחר זו. מקודם עומדת ההתפתחות על המדרגה הראשונה – הדתית; אחר כך היא מגיעה להמדרגה השניה – המיטפיזית, ולבסוף – להשלישית והאחרונה, שאחריה אין שום מדרגה גבוהה ממנה – להמדעית. אבל האמת הדבר? האם באמת התפתחו כל העמים התרבותיים על פי החוק הזה? כמדומה לי, שאנו רואים על פי רוב את כל שלש המדרגות האלה משלבות יחד בתקופה אחת. ואם ישיב קונט על זה, שגם לפי דעתו עומדים בעלי־המדעים באותה תקופה ובאותה חברה על מדרגה גבוהה, בעוד שבעלי המיטפיזיקה עומדים על מדרגה נמוכה ממנה, אז אולי נאמין לו; אבל מה ישיב, אם נראה לו, שגם ההשתלשלות בזמן אינה על פי חוקו? בזמן התחיה, למשל, לא היתה הדת שלטת בתרבות האנושית, אבל במאה הי"ז – בזמן הפולמוס הגדול של שלשים שנה – חדשה הדת עוד הפעם „כנשר נעוריה“.

ובדברי הימים אשר לעמנו אנו רואים הרבה פעמים את הדת באה אחרי המיטפיזיקה. למשל, אחרי התקופה המיטפיזית בימי הבינים פורחת הדת בתקופתם של ר' יוסף קארו והרמ"א וכל הנלוים אליהם, עד שבלי

ספק לא היתה קודם לכן שום תקופה, שבה ירדה הדת לחדרי חדריה של תרבות־עמנו כמו בתקופה זו.

מן החוק הזה תשאר לנו באמת רק נקודת ההתפתחות שבו. קונט ברא את הרעיון הזה והֶרבֶרט ספֶּנסר נתן לו צורה שלימה, העמיקו והרחיבו. מה שמצאו דַרוִין והֶקֶל בחיי הטבע עד האדם – ועד בכלל – מצא ספנסר בחיי־החברה. „לא יולד אדם פעם אחת" אמר דרוין; „לא תולד החברה התרבותית פעם אחת", הוסיף ספנסר. וספנסר מראה את ההתפתחות כפי שהיא הולכת ומשתלמת על פי חוקים קבועים. אולם מכל החוקים שמוצא ספנסר, ישאר אמתי וקיים אולי רק החוק האחד, האומר: „ההתחברות עומדת ביחס חיובי ופשוט אל ההתבדלות"; כלומר: במדה שתגדל החברה תגדל גם התבדלותם והתיחדותם של הפרטים. את הרעיון הזה אנו יכולים להסביר כך: כל יחיד ויחיד הוא בעיני עצמו ובהרגשתו המרכז של העגול החברתי. מן המרכז הזה יוצאים קוים רבים אל ההיקף, ומן ההיקף באים קוים רבים אל המרכז, ואם רב הדרך מאד בין המרכז וההיקף, כלומר, אם העגול גדול מאד, אז בלי ספק יחָלשו הקוים על דרכם. ובאמת אנו רואים, כי בחברה קטנה נקשרים ונאגדים כל הי ידים בעבותות חזקים זה לזה, בעוד שבחברה גדולה נשארים היחידים במדה ידועה חפשים ובלתי־תלויים בכלל. האדם דבוק במשפחתו מאד, במעט בכל כחות נפשו, והקשר הזה הולך ונחלש ביחוסו של האדם אל עירו, ועוד יותר אל מדינתו, וכן הלאה, עד שאנו באים אל העגול היותר גדול, – אל המין האנושי בכלל. משם באים רק קוים דקים מן הדקים אל לבנו והקשר שבינינו ובין האנושיות כֻּלה הוא, לפי הערך, היותר חלש והיותר רפה.

מימי קונט וספנסר רבו החוקים, שמוצאים בחיי־החברה. ביחוד הרבו לעשות בנידון זה חכמי־הכלכלה וחכמי־הסטטיסטיקה. ואולם החוקים הפרטיים ביותר של החכמים הללו אינם נוגעים כל־כך לנושא מאמרי. רק על זה יש לי עוד להעיר, כי ספנסר היה הראשון, שהמשיל את החברה האנושית לגוף־אדם; אחריו הרחיב – אבל לא העמיק – את ה„משל" הזה האשכנזי שֶׁפְלֶה. מובן מאליו, שהאַנלוגיה הזאת הביאה את החכמים האלה לידי טעיות רבות, מפני שהשתמשו בכל הביולוגיה והפיזיולוגיה באופן מלאכותי, ולפעמים גם מיכני, להבנת החברה.

מיתודה חדשה לחקירת החברה והבנתה בראו מַרכּס ואֶנגלס, יוצרי המַאטיריאַליזמוס ההיסטורי. לדעתם, הגורם הכלכלי הוא האופן היחידי, שעליו סובבת כל המכונה התרבותית. התרבות האנושית כֻּלה היא, לפי תורתם של מרכס ואֶנגלס, – בנין הבנוי על הכלכלה, שהיא היסוד. לפיכך תלויה כל התרבות רק במצב הכלכלי של כל תקופה ותקופה.

ואמנם אין כל ספק, שיש תקופות שלימות ומאורעות גדולים, שבֵּאורם

על־ידי אותו ה„חוק" אינו קשה כל־כך. אבל, לעומת זה, גם בזה אין שום ספק, שהרבה מאורעות יסודיים רחוקים כל־כך מכל השאלה הכלכלית ותנאיה, עד שנראים לנו כאלו באו מעולם אחר. סגנון ספרותי או אמנותי חדש לא יבאר לנו שום מטריאליזמוס שבעולם. לפיכך בא שממלר אחרי מרכס ואֶנגלס והגביל את חוג־הפעולה של הגורם הכלכלי. אמנם – כך הוא מסביר – המצב הכלכלי פועל הרבה על התפתחותה של התרבות האנושית, אבל רק בחלק אחד – במשפט. דיני הממשלה, בתחלה רק הדינים שבין אדם לחברו באותה מדינה עצמה ואחר־כך גם היחס־המשפטי שבין מדינה ומדינה ועם ועם, – הדינים הללו משתנים בצורתם וגם בתכנם לרגלי השנויים הנעשים במצב הכלכלי. הדינים הנוגעים ב„שלי ושלך" היו שונים בימי הבינים ממה שהם עתה. אותה הברית, שממשלה אחת כורתת עתה עם חברתה בשביל שתגן האחת על חברתה, היא גם־כן במדה ידועה פריו של המצב הכלכלי. והברית הזו פעמים שהיא מתרחבת לאיזה „קונצרט" של ממשלות רבות. מהתאגדות זו יוצאים אחר־כך ענינים שונים בכל ענפי הקולטורה הצבורית – אני אומר: הצבורית, מפני שהחדושים, שהיחיד מחדש בנפשו הוא, אינם תלויים בתנאים אלו. ובכן הרי היה המצב הכלכלי כבה ראשונה להשתלשלות גדולה ורחבה בתרבות האנושית. בהגבלה זו יכולים אנו לקבל את המטריאַליזמוס ההיסטורי.

צעד גדול ועצום לפנים עשה הצרפתי טַרד בבקשת החוקים החברותיים. הוא מצא את ה„חקוי" שהוא יסוד גדול בהתפתחותה של התרבות האנושית. טַרד הניח מקום גדול להיחידים הגאונים להתגדר בו. אלה הם הבוראים יש מאין או גם יש מיש, אבל בכל אופן איזו בריאה מצוינה ומַמשית שיש בה הרבה מן החדש. חדושיהם נלחמים אחר־כך את מלחמת־קיומם, ואחר נצחונם הם נכנסים בתור גורמים חברותיים והיסטוריים לתוך הקולטורה האנושית.

וכך אנו רואים, שכבר מצאו ומוצאים החוקרים הרבה חוקים בחיי החברה. עם כל זה אין בכחם של כל החוקים הללו לתת לנו מושג נאמן מכל אותה המכונה שפועלת בהתפתחותה של החברה האנושית. הם אינם מספיקים לבאר לנו את עצם הבנין הנפלא, שאנו קוראים בשם „חברה" ועדיין השאלה במקומה עומדת: וכי יעלה בזמן מן הזמנים בידי החכמים למצא את החוקים הכמוסים האלה?

כבר אמרתי לעיל, שהרבה חסרונות, המונחים בטבע הענין, עומדים לשטן על הדרך. החסרון מורגש מאד הוא, כפי שבארתי, חוסר הנסיון המלאכותי. אמנם כשנעמיק בדבר נראה, שגם פה יש אפשרות לעשות מין נסיון מלאכותי, אבל גם בצורה שונה, בצורה אחרת לגמרי ממה שעושים הכמי־הטבע. חוקר־הטבע עושה את נסיונו מבחוץ ומכיר את תוצאות נסיונו בחושיו. אבל

חוקר ההיסטוריה יכול לעשות את נסיונו מבפנים, בנפשו פנימה, ולהכיר גם את תוצאות הנסיון בנפשו. הכל יודעים שכותב ההיסטוריה מחויב להיות אמן במדה מרובה מאד. זאת אומרת: צריך שיהיה לכותב ההיסטוריה הכח לחדור עמוק לתוך נפש גבוריו, שהוא צריך לא רק להבינם, אלא גם להרגישם. כהאמן, שמצייר בנפשו את הנפשות שהוא בורא, מציירן וחי בהן, כך מחויב גם כותב־דברי־הימים לחיות את חיי גבוריו. באופן זה הוא הוא אותו הגבור, אשר את מעשי־תקפו וגבורתו הוא מציג לפנינו. היש לך נסיון גדול וטוב מזה?

החסרון העקרי בחקירת־ההיסטוריה הוא – מה שהחוקרים מבקשים בהיסטוריה חוקים טבעיים, ורוצים הם, שהחיים ההיסטוריים יהיו דומים בכל לחיי הטבע. אמנם החלוק העצום בין חיי הטבע והרוח מונח בזה, שבטבע אנו מבקשים כַ מ ו ת ובחברה עלינו למצוא את ה א י כ ו ת, בטבע אנו רוצים להכיר את הכמות הזמנית והכחית, אבל הכחות הנפשיים אינם מתחלקים. חכמי החברה וההיסטוריה אינם מוצאים את החוקים החברותיים, מפני שהם מבקשים דבר שאינו במציאות. אמת, שהאדם, וכן גם החברה האנושית, הם חלק מן הטבע, אבל יחד עם זה הם גם לוחמים ומושלים בטבע. הסטטיסטיקה של הרופאים אומרת, כי ממחלה פלונית מתים, למשל, תשעה אחוזים למאה. אבל באותו רגע חושב איזה מוח אנושי על רפואה חדשה או נסיובא חדשה, שתהפוך את כל הסטטיסטיקה הזאת על פיה. ואיה הוא החוק ה„טבעי"?

אבל כשאנו באים לחקור בעניני החברה ובמאורעותיה, אנו צריכים לחַשֵׁב לא עם המוח בלבד. זאת עשו ועושים במדה ידועה, החוקרים מכבר. סוף סוף צריכים החכמים לבא לידי הכרה, כי לא ה ש כ ל הוא המושל בחיי החברה – לכל הפחות, לא המושל ה י ח י ד י. ה ר ג ש ה א נ ו ש י נוטל בהם מקום בראש. פעמים שהשכל נוטה לצד זה והרגש לצד אחר, ובמלחמות כמו אלה על פי רוב הרגש הוא המנצח, או לכל הפחות יש בכחו להטות את המאורע לאיזה צד ממוצע. אולם גם בזה עוד לא די לנו. גם הרגש הידוע ומוכר לאדם אינו הכח היותר אדיר וחזק בנפש האדם. הכחות היותר אדירים הם אותם הרגשות הבלתי מוכרים, שהם ישנים עמוק בנפש האדם, מתחת למפתן הידיעה. וחלק זה של הפסיכולוגיה עדיין לא נתבשל כל צרכו. פעמים שאנו רואים צבור שלם עושה איזה מעשה ואנחנו משתוממים עליו, מפני שאנו יודעים, שאותו המעשה מתנגד לא רק להשכל הבהיר, אלא גם להרגש המושפע לפעמים מן השכל, להרגש הידוע והמוכר. אבל אין אנו יודעים, שבאותו רגע פעל את פעולתו העזה מין רגש אחר, דק מן הדק, כמוס ונעלם מתחת למפתן הידיעה, „רגש שאינו מורגש" – אם אפשר לומר כן. הגע בעצמך: אנו רואים בדברי ימינו, בימי הבינים, המונים מאחינו יוצאים להריגה, ולבם שמח ופיהם מלא שירה. ההיסטוריה

הרציונלית מסברת לנו, כי אמונת אבותיהם היא היא שנתנה אותה השמחה בלבם. היא היא שהציתה אש בנפשם והצמיחה בהם את הכח והעוז לצאת בקומה זקופה לשריפה. האמונה? הן האמונה היא מין הכרה, השקפה על החיים והעולם, מסקנה, שהגיע אליה האדם הודות למחשבותיו הוא או למחשבות זולתו. האמונה דומה מאיזה צד להכרה פילוסופית. אמנם גם בעד אמת פילוסופית כבר יצאו בני אדם ליהרג. אבל אותם ההמונים, שאין אנו יודעים אפילו אם היו מלומדים כל־כך, אם היו חושבים כל־כך, אם האמונה היתה כל־כך נטועה בלבם, — וכי הם נתפעלו במדה כל־כך מרובה מן ה„אמת", שהיתה בלבם ושהאמינו בה, עד שהקריבו לה את נפשם לקרבן? ואנו חודרים עמוק עמוק לתוך נפשו של ההמון הזה, ושם אנו מוצאים איזה רגש חזק, בלתי־מוחש — את הרגש הלאומי, ואנו מחליטים, שהיו לאומיים ל א ב י ו ד ע י ם, א ל א ב ל א ־ י ו ד ע י ם. וכיון שהאמונה היתה בימים ההם ההתגלות היחידה של הלאומיות והיתה תלויה בה כשלהבת בפתילה, על כן יצאו לשריפה באותה שמחה, שבלי ספק גם הם עצמם לא ידעו את מקורה. כי שמחה זו נבעה מתוך רגש טמיר ונעלם, מתוך אותו הרגש הכמוס, שלחש להם, כי טוב עשו במה שנשארו מה שהיו ולא כחשו בעצמיותם ובעצמיות אומתם.

את הסבות הטמירות והכמוסות הללו לא מצאו החוקרים, מפני שלא בקשו אותן. אבל אם יבקשו — ימצאו. ואז תהיה ההיסטוריה גם א מ נ ו ת, אמנות מלאה ושלמה, ולא מלאכה, וגם לא רק — חכמה בלבד

לכתחילה ובדיעבד.

לכתחלה ובדיעבד.

לכאורה קשה מאד להבין, איזה חלוק יסודי יש בין „לכתחלה" ו„בדיעבד". בעצם הענין הרי לא נשתנה כלום לאחר שנעשה ממה שהיה בו קודם שנעשה. העשייה כשהיא לעצמה אינה מוסיפה ואינה גורעת. אם אני חושב, שאיזה ענין רָע הוא — יהיה ה„רע" מאיזה סוג שיהיה: דתי, מוסרי או אפילו אסתֵיטִי — ואני אוסר את עשייתו לכתחלה, אז אין לי הרשות ההגיונית לאמר, שבדיעבד אותו הרע אינו רע כל כך, שהרי על ידי העשייה עצמה לא הוטב הדבר ביסודו ובעצם הויתו.

במעשים, שהם תלויים ברצון ושיש בהם בשביל זה ההבדל היסודי בין „שוגג" ו„מזיד", עדיין לא קשה כל־כך להבין את החלוק העצום שבין ל„כתחלה" ל„בדיעבד". בעניינים כמו אלה ה„לכתחלה" מורה על ה„מזיד", וה„בדיעבד" — על ה„שוגג". ומכיון שאנו דנים את העושה ולא את המעשה, אפשר לענוש רק את זה שעושה את המעשה המגֻנה במזיד, ולא את העושה אותו בשוגג. הסגנון הדיני בעניינים האלה הוא: „לכתחלה אסור — בדיעבד פטור". „פטור" ולא „מותר". מפני שהאסור חל על עצם המעשה, שאמנם לא נשתנה כלום על ידי מה שנעשה, אבל העושה פטור, מפני שסופו מוכיח עליו שעשה את המעשה בשוגג, ואין ה„חובה" חלה עליו.

אולם עכשו אין אני דן בזה, איזה יחס שורר בין ה„אסור" וה„חייב". כלומר בין המעשה והעושה. כוונתי בזה רק להבין ולהסביר מעט את היחס הנעלם והנפלא, שיש באותו מעשה עצמו בשתי קצותיו — קודם עשייתו ואחר עשייתו. רוצה אני להכיר ולהסביר מעט את הכח הנעלם והנפלא, שיש במה שהצרפתים קורין בשם „fait accompli". השאלה היא: מפני מה פועלת עלינו באופן אחר לגמרי אותה העובדה עצמה, כשאנו חושבים על־אֹדותיה ושאנו רואים אותה אחרי שנעשית? פעמים שאנו מגנים איזה מעשה כשהוא עולה במחשבתנו, ואחרי שאנו רואים אותו מוגמר ונעשה, אנו משבחים אותו. פעמים שאנו מפחדים מפני איזה דבר קודם בריאתו, ואחר שאנו רואים אותו נברא, אנו שמחים עליו. בכלל, המעשה שנעשה הוא על פי רוב ממש ההֵפך מן הרעיון המונח ביסודו קודם שנתגשם, והרושם שעושה עלינו

זה האחרון, הוא, על פי רוב, ממש ההיפך מן הרושם שעושה עלינו הראשון. ועוד יותר מפליא אותנו הדבר לפעמים, כשאנו רואים, שהעובדה מושכת אחריה, אחרי שנעשה מעשה, את האנשים הרבה יותר מכפי שמשך אותם אחריו הרעיון, קודם שיצא מן הכח אל הפועל. בכלל, גדול כח המעשה מכחו של הרעיון, גדול כח העובדה מכחה של המחשבה, אף על פי שבעצם לא נשתנה ולא נתחדש בכל הענין שום דבר. בעצם הענין לא נשתנה כלום, ועם כל זה היחס הנפשי הוא אחר לגמרי.

אמנם אין אנחנו צריכים להשתומם על זה בדברים ובמעשים, שיש בהם ומהם עלייה ונצחון לבעליהם. כבר יודעים אנחנו, שבני אדם נמשכים אחר המזל הטוב, אחרי האושר, אפילו אם אושר זה אינו נוגע אל עצמם ואל בשרם. מיום היות אדם על הארץ, היו האנשים המאושרים, שהשעה משחקת להם, לאלילים בסביבתם. כך היה מעולם וכך יהיה בלי ספק עד העולם, אם לא ישתנה טבע האדם שנוי גמור. המשל אומר: „שלנו נצחו!" כלומר: אלה שנצחו הם הם „שלנו". – אין להתפלא איפוא, אם במעשים שיש בהם נצחונות פועלת העובדה; לא בשביל שנעשה מעשה, אלא בשביל שהמעשה עלה יפה, בשביל שמתן שכרו בצדו. מספרים, שביסמרק בשעתו זייף את התלגרמה מאֶמס, ולרגלי הזיוף הזה נתלקח הפולמוס הנורא בין גרמניה וצרפת בשנת השבעים להמאה שעברה. במשך הפולמוס הזה נשתפכו נחלים של דם. אבל סופו היה הנצחון הגדול של ממלכת גרמניה עם כל שאר הטובות, שבאו להגרמנים לרגלי הנצחון הזה: אַלזציה ולותיר, חמשה מיליאַרדים ולסוף – התאחדות גרמניה. כל עמי גרמניה השתוממו על חכמתו של ביסמרק, שהסתכל ברוח נבואה, כי המלחמה נחוצה וטובה דוקא ברגע הזה, וכך נמשכו אחריו לבות כל העמים. פה לא פעלה העובדה כשהיא לעצמה – זיוף התלגרמה – אלא בזה ועל ידי זה, שעלתה יפה. באחת: פה פעלה ההצלחה. ואולם פעמים שגם עובדות שאינן מצליחות או, לכל הפחות, קודם שמצליחות, פועלות פעולה עזה ונמרצה על הלבבות, והן פועלות רק על־ידי־זה שנעשו. ולפעולה זו יש, כפי שאני רואה, יסוד פסיכולוגי שאינו, אמנם, כל־כך פשוט ונראה לעין, אבל סוף סוף גם לא קשה כל־כך להבינו. כלל גדול הוא בפיזיקה: כל פעולה מיכנית או אֶליקטרית, או איזו פעולה אחרת שתהיה, צועדת על אחת משלש דרכים: או על דרכם של העכובים היותר קטנים, או על דרכה של המשיכה היותר חזקה, או על הדרך הממוצעת היוצאת מבין שניהן. הכלל הזה הוא כל־כך ברור, עד שאין מן הצורך להסבירו יותר. כל אבן נופלת, כל פטיש מכה על איזה דבר, כל כח פועל על איזה דבר, כל עמוד של אויר – הכל מראה לנו בחוש, שהפעולה צועדת על אחת משלש הדרכים שהזכרתי.

וכשם שהכלל הזה – „חוק" קורין לו חכמי הפיזיקה – שורר בחיי הטבע,

כך הוא שולט גם בחיי הנפש. גם פה יש עכובים ויש כחות המושכים אל עצמם, וגם פה צועדת, איפוא, הפעולה על אחת משתי הדרכים, או על הדרך הממוצעת היוצאת משתיהן. והכלל הזה שולט גם בחיי הנפש שליטה גמורה ומוחלטת, מבלי שיהיה שום יוצא מן הכלל הזה. וכשם שיש בחיי הטבע לכל חלקיו עכובים וכחות־מושכים וקוים ממוצעים, שיוצאים מבין שניהם, כך יש כל זה גם בחיי הנפש.

ההבדל הוא רק בזה, שבחיי הטבע אנו מודדים במדה ובמשקל את הכחות האלה זה כנגד זה, ובחיי הנפש חסרה לנו מדה זו, ואין לנו על כן שום כמות שתוכל להיות לנו לאמת המדה למוד בה את הכחות השונים האלו. אבל את איכותם של כחות־הנפש אנו מכירים, ואפשר שאנו מכירים אותם הרבה יותר, ממה שאנו יודעים את כחותיו של הטבע. את מהותו של האֶלקטרון, למשל, איני מכיר בשום אופן אף על פי שאני יודע ידיעה ברורה את גדלו של כל בולט, אבל את מהותו של איזה תענוג או של איזה צער אני מכיר, מפני שאני מרגיש אותו. אנו רשאים, איפוא, להשתמש בכלל זה גם בענינים נפשיים ולהחליט, שגם פה צועדות הפעולות או על דרך העכובים והמכשולים היותר קטנים, או על דרכה של המשיכה היותר חזקה, או על הדרך הממוצעת שבין שתיהן. ואולם השאלה הראשונה בזה היא: מה טיבם של כל הכחות האלו? מה מעכב בנפש ומה מושך בה? בכדי לדבר דברים קצרים אומר: העכובים הנפשיים הם כל אותם הדברים, שבסכומם הכולל הם נקראים בשם הרגל, והכחות המושכים הם – כל ההמצאות החדשות, תהיינה מאיזה סוג שיהיה, ובכן: רעיונות חדשים, צרכים חדשים, המצאות חדשות פשוטות כמשמען, ועוד הרבה דברים הנכנסים לתוך גדר זה. תחת הסוג „הרגל" נכללים כל אותם הצרכים, המחשבות וההרגשות, שכבר מצאו להם קן בנפש האדם, במה שהיא פרטית או במה שהיא חברותית, ובכן כל אותם הדברים, שעליהם רגילים אנו לומר, שנעשו לטבע שני. וכבר השיג על רוסו אחד ממבקרי תורתו בדברים אלו: „הטבע, האמינו לי, הוא אינו אלא ההרגל". („La nature, crogez-moi, n'est pas que l'habitude") טבעו של אדם הוא הרגלו – אומר המבקר הזה.

ואחרים אמרו: הרגלו של אדם נעשה לאחר זמן לטבעו.

שטיינתאַל ספר לי, שפעם אחת טייל עם אחד מחבריו הפרופיסורים וראו איזה כפרי, כשהוא צועד והוא מניף את רגלו ומציגה על הארץ כאלו הניע מכונה שלמה, ובו ברגע קראו שניהם בבת אחת: כמה אי־טבעית היא הליכתו של זה! אבל בתוך כדי דבור נזכרו, שבאמת הכפרי הזה צועד באופן טבעי, ואדרבה, הליכתנו שלנו, הליכת העירונים, היא מלאכותית ועשויה. ושחקו שניהם כשהשיבו אל לבם, כי שמושה של המלה „טבעיות"

נתהפכה ממש מן הקצה אל הקצה. ובאמת כך הוא הדבר, – המלה „טבעיות" היא רילַטיבית מאד: מה שלהאחד דבר טבעי לפי חנוכו – והרגלו, זה הוא להאחר מלאכותי ואי־טבעי על פי חנוכו והרגלו שלו. הטבע במובן זה הוא באמת לא יותר מהרגל.

ומה שההרגל הוא כלפי היחיד, היא ה מ ס ו ר ת כלפי הצבור או החברה. וההרגל בצורתו המסורתית הוא עוד יותר חזק ויותר קבוע בנפש, מפני שהוא אינו רכושו של דור אחד, אלא בא בירושה מכמה דורות והתנחל מאבות לבנים.

ועוד על זה צריך להעיר: ההרגל נקנה רק על ידי מעשה. או בשלילה: ההרגל אינו נקנה להנפש על ידי המחשבה גרידא. אמנם בראשית היתה המחשבה והיא, בלי ספק, היא הבסיס לכל עשייה שבעולם; אבל ההרגל לא נולד ממנה. אם יש לי, למשל, ההרגל לישן על צדי השמאלי ובשום אופן איני יכול לישן על צדי הימני, אין כל ספק בדבר, כי בפעם הראשונה או בפעמים הראשונות, כשהתחלתי לישן על צדי השמאלי, עשיתי זאת מפני ששמעתי, שהשינה על הצד השמאלי היא טובה לגוף מטעמים שונים. אבל ההרגל שנעשה טבע לא נקבע על ידי המחשבה והידיעה הזאת. הוא בא רק על ידי המעשה, כלומר, על ידי זה שישנתי פעמים אין ספורות בידיעה – ועוד יותר באי־ידיעה על הצד השמאלי, עד שכבר לא יכולתי לעשות אחרת. וכשם שההרגל היחידי נקנה רק על ידי עשייה ולא על ידי מחשבה, כן נקנה גם ההרגל הצבורי – המסורת רק על ידי מעשים צבוריים. רשאים אנחנו להחליט, שכל הקולטורה האנושית, מעניניה היותר קטנים והיותר גשמיים עד רכושיה היותר גדולים והיותר רוחניים, שכל הקולטורה לא נבראה אלא על ידי מ ע ש י ם, על ידי עשייה. פעמים שאנו חושבים על חלקים אחדים של התרבות האנושית, שהם נקנו ונקבעו בלב רק על ידי המחשבה, מפני שהם בעצמם נראים לנו כעין רוחות בלי גופים, למשל האמונות הדתיות, ההשקפות הפילוסופיות על החיים ועל העולם, האמתיות המדעיות. אבל באמת גם הקנינים הרוחניים האלה תלויים, מאחר שנקבעו בנפש האדם כ מ ס ו ר ו ת, מאחר שהם דומים בטבעיותם להרגל הפרטי רק במעשים המלוים אותם או שלוו אותם בזמן מן הזמנים. רגילים אנו לחשוב, למשל, את המצוות המעשיות לאיזו סמבולים, לאיזו מחשבות, שמשיג השכל בהפשט הפשוט ושנקנו בנפש בתור רעיונות. כך מלמדים אותנו לחשוב את האמונות והדעות הרציונליסטים שבינינו ושבין אומות־העולם. אבל באמת לא כן הדבר, לכל הפחות על פי רוב – לא כן הדבר. על פי רוב קדמו המעשים בהכרה החברותית ורק אחר כך באה המחשבה והפיחה בהם רוח חיים, או נתנה בהם נשמה אחרת, אחרי שהנשמה הראשונה חלפה ועברה. כך אנו רואים, למשל, בענין החגים. אין כל ספק, שהחגים

שלנו, ביחוד שלש הרגלים, יסודתם בחיי הטבע, באותו הטבע, שהאכר חי בו: הזריעה והקצירה והאסיפה. ומי יודע א״רי כמה עידן ועידנים נתחבר אל היסוד הטבעי הזה גם היסוד ההיסטורי: יציאת מצרים, מתן תורה, הישיבה בסוכות. לדעתי, קרוב לודאי, כי בראשונה היה המעשה: החג מחמת שמחה טבעית, ואחר כך באה המחשבה, שצריך לחוג גם אותם המאורעות ההיסטוריים, ודוקא באותם המועדים, שכבר נקבעו על ידי מסורת. וגם האמונות וכל שאר ההשקפות אינן נקבעות במסורת, אלא על ידי מעשה כאמור. מובן מאליו, כי אותה ההשקפה המדעית או הפילוסופית, או גם הדתית, שיוצר האדם בלבו, היא אינה שום מעשה מוחש; אבל היא גם אינה נמסרה למורשה מדור לדור, עד שנעשית למסורת במובן הרגיל של מלה זו. כוונתי בזה רק לאותן האמונות ההמוניות, שהן תשעה ותשעים חלקים של כל המסורת. והאמונות האלו נקבעות בנפש הצבור רק על ידי עשייה. האמונה ברוחות טובים ורעים, למשל, נקבעה בלי ספק בלב הצבור, לא על ידי הלמוד וההסברה מצד ממציאיה של אמונה זו, — אם בכלל היו בזמן מן הזמנים ממציאים נודעים לאמונות כאלו, — היא נקבעה רק על־ידי הקרבנות שהקריבו להרוחות האלה, על־ידי הכשופים, שכשפו כדי לפיים את הרוחות. וכן יש להחליט שכל האמונות, מן הטפלות עד היותר נשגבות, נקבעו רק על־ידי העשייה.

ואולם כיון שנעשו כל אלה הדברים להרגל צבורי, למסורה, הם סוף סוף העכובים היותר גדולים בעד כל דבר חדש, שמתנגד להם ושמשתדל להתפשט ולהקבע.

וכשם שהעכובים הנפשיים יוצאים מתוך ההרגל, מן המסורה, כך באה המשיכה מכח־ההמצאה המצוי בנפש. אין כל ספק, שכח ההמצאה הוא מאותם הדברים, שאין בני אדם דומים בו זה לזה עוד הרבה פחות מבפרצופיהם, אבל לכל איש נורמלי יש פחות או יותר מן הכח הזה.

ומלבד הכשרון להמציא חדשות, יש לכל בן־אדם גם חשק — פחות או יותר נמרץ — להמציא, חשק לחדשות או, לכל הפחות, לשנויים קטנים בהמצבים והדברים הישנים. אף־על־פי שההרגל נעשה טבע, עם כל זה דבר מצוי הוא, שהאדם משתדל בכל כחו לשנות מעט או הרבה את מצבו. הכפרי משתוקק להעיר ולהעירוני יש געגועים עזים אל הכפר.

והכשרון הזה להמציא חדשות והתשוקה לשנויים — הם הם המשיכה היותר גדולה שבנפש האדם. „הכשרון ההמצאותי" — אם אפשר לומר כן — הוא הכח העקרי והיסודי, שכל ההתפתחות החברתית תלויה בו ויוצאת ממנו. בלעדיו היתה החברה נמצאת עדיין באותו המצב, שנבראה בו או, יותר נכון, שהרי סוף סוף החברה האנושית גם בראשיתה לא היתה בריאת „יש־מאין", אלא סופה של התפתחות ארוכה — בלעדיו לא היתה

החברה באה לעולם כלל. ואותם האנשים, שתמיד צר להם המקום ומאוס עליהם מצבם ההוה, אותם האנשים, שתמיד הם משתוקקים לחדשות ולשנויים ולעולם אינם שבעים רצון מזה שיש להם, אנשים אלו הם הם בוראי ההתפתחות: בלעדיהם לא היתה החברה יכולה להברא, ואחרי שנבראה לא היתה יכולה להתפתח. כוונתי בזה לא דוקא לאותם המחדשים הגדולים, שבוראים תקופות שלמות, הנקראות אחר כן על שמם, מפני שהכל מכירים בחדושן ויודעים את מחולליהן. גם אותם הממציאים הקטנים, שזכרם נאבד מן ההיסטוריה, אותם האנשים, שהמציאו, על פי רוב בלי משים, בלי ידיעה ובלי כונה, איזה שנוי קטן, שאינו נכר לעינים גשמיות, גם הם הועילו הרבה להתפתחותו ולהתקדמותו של המין האנושי. וגם אין כוונתי בזה דוקא לאותם השנויים, שנעשו ונקבעו בקולי קולות, במרידות ומלחמות, במפלות ונצחונות, עד שאי־אפשר שיעלם מן העין, כי שנוי נעשה, — אני מכוון יותר לאותם השנויים, שנעשו בחשאי, עד שלא הרגיש בהם שום אדם שהם שנויים, ואפשר שגם המשַנה עצמו לא הרגיש, כי משַנה הוא איזה דבר.

השנויים הקטנים האלה, שאינם מורגשים ואינם מְכֻוָּנִים, הם הם ההתפתחות החברותית, שכמעט אינה פוסקת לעולם, ממש כהגידול של האילנות, שהוא ניכר רק אחרי זמן מרובה. גם שנויים קטנים אלו נובעים מן התשוקה לחדש, שנשתרשה עמוק עמוק בנפש האדם מתחלת ברייתו. ותשוקה זו היא המשיכה היותר חזקה שבנפש האדם.

נמצא, איפוא, שיש בנפש האדם שני כחות, שמתנגדים זה לזה נגוד גמור ומוחלט: מצד אחד — העכוב החזק על ידי ההרגל — או בצורתו החברתית — המסורה, ומצד שני המשיכה החזקה, על ידי התשוקה לחדשות או — לכל הפחות — לשנויים. והרי ידוע, שאם שני כחות מתנגדים זה לזה, צועדת הפעולה היוצאת מהתנגשות זו על הדרך הממוצעת, היוצאת מבין שניהם. והדרך הממוצעת, היוצאת מבין ההרגל והתשוקה לחדשות, הוא — החקוי.

בכלל רשאים אנו להחליט, כי כחה של ההמצאה החדשה עדיף מן הכח הבא מן המסורת, שמעכב כל חִדשה המשתדלת להתפשט. אדם, שיש לו לא רק תשוקה עזה, אלא גם כשרון רב לשנות ולחדש, הוא הוא המקורי, הבורא הפועל. אמנם, מי שהוא מסור בכל לבו ונפשו רק אל המסורת שירש אותה מאבות אבותיו, מבלי שהוא מרשה לעצמו לסור מן המסלה הזאת ימין או שמאל, הוא אינו בורא אלא יורש, הוא אינו פועל אלא פעול, ואין כל ספק בדבר, שלהפועלים יש חלק יותר גדול בהתפתחות האנושיות מלהפעולים. לפיכך אין שום בעל־שכל ישר יכול להבין את

ה„יחוס" הגדול שמתיחסים בו ה„אורתודוכסים" יהיו מאיזה מין וסוג שיהיו.

אפשר לומר, ש ה ח ו ל ש ה – חולשת־הגוף או הנפש – אינה חטא, אינה עבירה, אבל שיתהלל אדם בחולשתו ושיהיה „מיוחס" דוקא בשביל זה, שאין בו כח, זה לא יובן בשום אופן לבעל דעת צלולה, זה אפשר רק בתוכנו, בני ישראל, שבאמת גם החולשה הגופנית – פשוטה כמשמעה – היא מין, „יחוס" בפני עצמה... אולם אין להכחיש, שגם להכחות המעכבים בעד כל חדוש יש ערך רב בחיי האנושיות, אלמלא הם לא היתה החברה יכולה לתפוש בשום אופן איזה צורה קבועה ומסוימת. היא היתה באופן זה ככדור־משחק בידי כל המחדשים והיתה משנה את צורתה בכל יום; או, יותר נכון, היא לא היתה משנה את צורתה כלל, מפני שאז לא היה לה מה לשנות.

אמנם, אין־שום ספק, שהמחדשים הם יחידי־סגולה, וההמון, ברוב היותר גדול, הוא מטבעו – מחמת חולשת־רוחו – קונסירבטיבי, ועם כל זה אנו רואים מדי יום ביומו שנויים גדולים וקטנים, שנעשים גם בחייו של ההמון הזה.

באיזה דרך הם באים? – ב ד ר ך ה ח ק ו י. ההמון רואה מעשה ומחקה אותו. הרבה מחשבות ורעיונות הולכים בכל יום ויום לאבוד, אם אין בהם די כח כדי להתגלם ולהתגשם במעשה, אבל כל מחשבה, שיש בה אותו הכח, היא חיה ופועלת על ידי המעשה שנתגשמה בו. כ ל מ ע ש ה ש נ ע ש ה ה ו א מ ר כ ז ־ ה ח ק ו י.

זה החלוק היסודי בין „לכתחלה" ו„בדיעבד"; לכתחלה, כלומר, קודם המעשה, יש לכל דבר לכל הפחות שתי אפשריות: להיות או לחדול. ה ה ר ג ל ה מ ע כ ב נוטה מטבעו אחרי האפשרות השניה. אבל מכיון שנעשה מעשה, הרי אפשרות זו בטלה מאליה ונשאר רק ה„היות" בעין, „Fait accompli" אומרים הצרפתים, המעשה נגמר, כלומר, האפשרות האחת, שקודם עשיתה היינו יכולים לדון על אודות התגשמותה, ועל כל פנים להציג נגדה אפשרות אחרת שלילית, – אפשרות חיובית זו נתמלאה, והרי עומדת לפנינו כחי נושא את עצמו ואחר עמו. זהו כחו של „בדיעבד": הוא בורא בהוויתו מרכז ומשל לחקוי.

גֶתֶה אומר: „ב ר א ש י ת ה י ה ה מ ע ש ה" ולא המחשבה. לכאורה אין אלו אלא דברי־הִיטה, שהרי מעשה בלי מחשבה גרוע הוא הרבה גם מגוף בלי נשמה: לגוף בלי נשמה יש, לכל הפחות, איזו צורה, אף על פי שאין בו רוח חיים; אבל מעשה בלי מחשבה, הוא דבר שאין לו שום צורה, ודבר כזה אינו בנמצא כלל ואינו אפשרי. לא! בראשית ה ב ר י א ה – תהיה איזו שתהיה – עומדת המחשבה; אבל בראשית ה פ ע ו ל ה בחיי החברה עומד ה מ ע ש ה. רק בו יש הכח להתרשם ולהקבע בנפש ועל ידי זה –

להתפשט בין המון רב ולפעול עליו. מפני שרק אותו יכולים בני־ההמון לחקות, והלכך רק הוא יכול להלחם נגד ההרגל ונגד המסורת – ולנצחם.

בראשית היה המעשה.

בלי ספק הפריזו הרבה על המדה אלה הספדנים, שאמרו בהתלהבותם, כי גבורנו הרצל ברא את הציוניות. הוא לא בראה, כי הציוניות היתה בעולם גם קודם שנכנס הרצל לתוך מחננו. אבל הוא נתן לה צורה קבועה, הוא סלל לה את הדרך כדי שתתפשט ותקבע בנפש, מפני שהוא עשה מעשה. עד שבא הרצל היתה הציוניות קנינם הרוחני של איזה מאות או איזו אלפים של יהודים טובים והוגי־דעות. אנחנו התפלפלנו על דבר הציוניות, וקולם של הפלפולים הגיע עד לב השמים, אבל אנחנו לא עשינו כמעט כלום. והנה בא הרצל ולא יצר, אמנם, שום רעיון חדש בהשקפת הציוניות; אדרבה – הוא אולי עוד צמצם אותה בכמה נקודות. אבל הוא עשה מעשים. ולפתע פתאם היו המאות לאלפים והאלפים לרבבות. הדבר פשוט: כל מעשה שעשה פעל על הנפש. כל שקל ששקלו השוקלים נעשה למרכז החקוי. כל מניה שקנו הקונים נעשתה למרכז החקוי, כל מנדט של ציר שליח להקונגרס נעשה למרכז החקוי, כך פעל הרצל. על ידו נתגלם ונתגשם הרעיון הציוני ונעשה לכח חי, לכח פועל בחברה; על ידו, ורק על ידו, נתפשטה הציוניות בעם ושוב לא תפסק בתוכו לנצח. הרצל גִשֵם את הציוניות במעשים – וזהו גדולתו.

והדברים האלה כלפי המפלפלים שבנו נאמרו. אל נא נשכח את הכלל הראשי בתנועות חברותיות: בראשית היה המעשה!

משמעת במפלגה.

משמעת במפלגה.

השאלה היא מוסרית ביסודה: עד היכן מגעת המשמעת? כלומר, עד היכן מחויב איש, שהוא חבר לאיזו מפלגה, לבטל את רצונו מפני רצונו של רוב המפלגה או של מנהליה, שיצאו מתוך אותו הרוב המוחלט?

אין כל ספק, שאין שום חובה מוטלת על שום אדם, יהיה מי שיהיה, להכנס לתוך איזו מפלגה, תהיה גם היא איזו שתהיה. אמנם, כל מפלגה רשאית לדרוש מאת כל המין האנושי, או מחלק קטן או גדול ממנו, שיתמכו אותה. אבאר את דברי: כל מפלגה, שהפרוגרמה שלה מכֻוֶנת כדי לעזור או להועיל לחלק גדול או קטן של המין האנושי, — שרוצה להיטיב על פי השקפותיה היא להחלק הזה, יכולה לדרוש מנקודת־מבטה מאת כל אלה היחידים, הנכללים באותו החלק, שיתמכוה ויעזרו לה בהשגת מטרתה. אם איזה צבור של אנשים, למשל, בא לידי הכרה, שצריך להיטיב את מצב העובדים, ושההטבה צריכה ויכולה להיות דוקא באופן זה ובדרך זה שהתוָה לו, אז הצדק הסובּיֶקטיבי אתם לדרוש מאת כל איש, שיתמוך אותם ויעזרם להשיג את מטרתם זו. הצדק הסובּיֶקטיבי! — לולא יִראתי, הייתי אומר שהמלחמות היותר קשות אשר בדברי הימים, שהטרַגידיות היותר נוראות, שהתפתחותו של המין האנושי נבעו רק מאותו „הצדק הסובּיֶקטיבי", שאני דן עליו. ועוד גם זאת: במדה שתגדל התעַמְקותן של איזו השקפות בלבם ונפשם של בעליהן, באותה מדה תקטן אצל בעלי־ההשקפות האלו ההבנה וההרגשה בשביל רעיונות אחרים והשקפות אחרות, ובאותה מדה תגדל־ איפוא, גם ההתנגדות וההתנגשות שבין ההשקפות השונות. אבל חוקר הדורות, שעומד מחוץ לשתי ההשקפות גם יחד, יודע ומכיר, ששני הצדדים יחד אינם צודקים, או, יותר טוב, ששניהם צודקים, אבל רק באופן סובּיֶקטיבי.

בדברי־ימינו אנו יש הרבה משלים ממין זה. כל קורות הכתות שלנו עם כל הרדיפות הנוראות, שרדפו אותן, נכללות בסוג זה של „צדק סובּיֶקטיבי". וגם זאת אנו רואים בקורות הכתות הדתיות שלנו, כי במדה שגדלה ההתעמקות של ההשקפות וההרגשות, בה במדה גדלה גם

ההתנגשות. זאת אנו רואים בהמלחמות והרדיפות מימות הפרושים והצדוקים עד תקופת החסידים והמתנגדים. בימינו אלה אין שום מתנגד רודף את חברו החסיד, וגם הרדיפות, שהיו רודפים החסידים את המתנגדים אחר שנעשו הם תקיפים במקומות שונים, אינן מצויות כל כך, מפני שכבר נתקררה התלהבותם של שני הצדדים. ובכלל, בשעה שאנו רואים סבלנות בין שתי מפלגות, שסותרות זו את זו ביסודן, בשעה שאנו רואים אותה האוביֶקטיביות,– אשר בעקרה היא מעלה נפלאה, – שאינה דורשת במפגיע מכל אדם, שיכנס ראשו ורובו דוקא אל תוך המפלגה שאני בה, הרי לנו ראיה ברורה, שכבר נתקררה החמימות שבלב ושהפשרה וההשוָאה – הממלאות באמת את כל התפתחותה של האנושיות – קרובות לבא.

אבל סוף סוף, בשעה שאדם יושב אל שלחן־הכתיבה וחושב במנוחה, יש לו איזה רגע של אוביֶקטיביות. ואז מוכרח הוא להבין ולהכיר, שאין שום הובה מוסרית מוטלת על שום אדם, יהיה מי שיהיה, להכנס לשום מפלגה, תהיה איזו שתהיה. אולם אם כבר נכנס אדם אל תוך איזו מפלגה, מפני שהשקפותיו והכרתו חייבוהו לעשות כך, כבר מוטלת עליו חובה מוסרית לשמוע.

סקירה שטחית רואה בהרכבה זו של המלות: „חובה מוסרית לשמוע" מעין נגוד הגיוני, נגוד מאותו הסוג של „דבר והפכו". היתכן, שתהיה מוטלת חובה מוסרית לשמוע? הלא המוסר הוא חירות מוחלטת של הרצון, וכל משמעת היא בטול הרצון החפשי, ועוד יותר ורע מזה, התבטלות הרצון בידיעה ובכוונה; ובשעה שאדם מבטל את רצונו, הרי הוא מוַתּר על עצמיותו, וכשהוא מבטל את עצמיותו, הרי הוא בועט בה„עָשֶׂה" היסודי של תורת־המוסר, שמלמד: מכל משמר נצור את עצמותך! – מובן מאליו, כי כל עוד שחָבר המפלגה עושה הכל לטובת המפלגה, ואינו עושה שום דבר שמתנגד לטובתה, רק מפני שכך הוא רצונו, מפני שכך הוא„ חֵפץ־לבו", הרי אין בזה שום משמעת. המשמעת מתחלת – וזה יוצא מתוך גדרה ההגיוני – באותו רגע, שהחבר עושה ונשמע למרות רצונו וחפצו, רק מפני שהוא מבטל את רצונו מפני רצון אחרים. ואם כן יש במשמעת התבטלות הרצון, וממילא – גם וִתור על העצמיות. ובכן אפשר לחשוב בהשקפה ראשונה, שהמשמעת לא רק שאינה חובה מוסרית, אלא, אדרבה, היא חטא עצום נגד הרגש המוסרי שבלב האדם.

עם כל זה אני מחליט, שהמשמעת בתוך המפלגה היא חובה מוסרית, והחלטה זו נובעת, לפי דעתי, מעצם הגדר של מלת „מפלגה".

המפלגה היא, לפי דעתי, צבור של אנשים יחידים, שמשתתפים זה עם זה להשיג בעבודתם תכלית ידועה. השתתפות זו נובעת מן התכלית או המטרה המשותפת לכל

הדברים, שהיא „במחשבה תחלה”. הכרת המטרה היא ענין הגיוני, ואולם בחירתה היא כבר מעשה רצוני. והיחס של הבחירה בפועל אל הבחירה בכח, כלומר, של הבחירה שכבר נעשתה אל ה„בחירות” המונחות בנפש האדם, הוא כיחס ה„יש” אל ה„אפשר”. כל עוד שלא נעשתה ולא נגמרה הבחירה, יש הרבה „אפשריות” בנפש האדם, אבל מאחר שאחת מהן נבחרה בפועל, חדלו כל האפשריות האחרות להיות. יהיה הרצון כשהוא לעצמו — כלומר, בשעה שהוא בוחר! — חפשי או מוכרח בטבעו, אבל הבחירה שכבר נעשתה והוחלטה היא, בלי ספק, מוכרחת בפעולתה.

נקח נא את המשל הידוע של שופנהואר: איש יוצא מעבודתו בערב, והנה הוא עומד וחושב: אם רוצה אני, אני הולך לביתי להשתעשע עם אשתי ובני, ואם ארצה אלך אל בית המרוח להשתעשע בחברת מכירי, או אלך בלי שום מטרת הלאה, או אעמוד על עמדי. אחרי זמן־מה החליט ללכת אל ביתו, כלומר, בחר ב„אפשרות” זו מבין כל ה„אפשריות” האחרות. לדעת שופנהואר, מוכרח היה האיש הזה לבחור בדרך זו שבחר בה, כמו שהאבן מוכרחת לנפול מלמעלה למטה ובשום אופן אינה יכולה לנפול מלמטה למעלה, אף־על־פי שאלמלי היתה האבן יכולה לחשוב מחשבות, היתה אולי גם כן חושבת בטעות, ממש כאותו האיש, שהיא עושה זאת רק ברצונה הטוב. אחת היא, אם נניח שכן הדבר או נניח, שבאמת יש חלוק עצום בין האבן הנופלת ובין האיש ההולך לביתו, — סוף סוף, בשעה שהאיש כבר בחר בהליכה לביתו, בשעה שהוא הולך לביתו, הרי הליכה זו כבר מוכרחת היא, ממש כמו שמוכרחת נפילתה של האבן. הבחירה, אחרי שיצאה מן הכח אל הפועל, אחרי שנעשית מ„אפשרות” ל„הויה”, הרי היא חלק מן הנפש שבחרה.

ואם בכל בחירה, תהיה איזו שתהיה, כך, על אחת כמה וכמה באותה הבחירה, שסופה הוא כניסה לתוך איזו מפלגה, כלומר, השתתפות עם צבור של אנשים לתכלית ידועה. בשעה שאדם נכנס אל תוך איזו מפלגה, הרי הוא מעיד על עצמו, שבחר במטרה, שהציבה לה אותה המפלגה, ורוצה הוא להשתתף בהשגתה, ומאותה שעה נעשית אותה המטרה לחלק מנפשו; ובאותו החלק אין הוא חפשי יותר, אלא מוכרח. הבחירה אחרי ההחלטה מוכרחת היא, שהרי אם לא נודה בהכרח זה, יהיה זה כאילו אמרנו, שהרצון הוא בעקרו דבר רק מכל תוכן. הן לכל הדעות לא בזה תלויה מהות הרצון, שהוא איננו בוחר, כלומר, בשלילתו, אלא היא כלולה בחיובו, במה שהוא בוחר ומתוה דרך להנפש.

וכיון שהוא כן, הרי ברור הדבר, שהמשמעת בתוך המפלגה היא באמת חובה מוסרית, ולא רק שאינה שוללת את העצמיות, אלא אדרבה, בזה שהחבר נשמע להמפלגה הוא מגביר את עצמיותו,

כלומר, מגביר אותו החלק מנפשו, שמטרת המפלגה חיה ופועלת בו.

אולם מטרת המפלגה היא סוף סוף, רק חלק נפשי, ולא כל הנפש. בחיי החברה עתה, בתקופת המפלגות, אין באמת שום מפלגה, שתהא מקפת את כל נפשו העשירה והמלאה של האדם. כל אחד מאתנו, כשהוא נכנס לאיזו מפלגה שתהיה, מאחז ומקשר בה רק חלק גדול או קטן מנפשו, והשאר נשאר חפשי ודורש גם כן את תפקידו.

הֶרמַן בּאַהר הציע באחד ממכתביו, שייסדו להם האינדיבידואַליסטים הקיצוניים חברה או מפלגה של אינדיבידואַליסטים. אין כל ספק, שיש הרבה מן ההתול בהצעה זו, אבל יש בה גם מעט מן האמת. מפלגה כזו היא רק משל, שעומד על גבול האפשרות, („Grenzfall"). אותו הרגש של התבודדות, שיש להאינדיבידואַליסטים, יש בו די כדי שישתתפו על ידו הרבה „מתבודדים", שדומים זה לזה דוקא ברגש־ההתבודדות שלהם, זה עם זה. מובן מאליו, שבמפלגה כזו יֵאָחז ויקשר רק חלק קטן מאד מן הנפש, אותו החלק, שיש בו רק כלל משותף בלי שום תְאָרים פרטיים משותפים. בכל מפלגה אחרת נתאגד חלק יותר גדול, אבל גם במפלגה היותר מַקֶפֶת, יש גם „שִיָר" חפשי פחות או יותר גדול.

על הבסיס הפסיכולוגי הזה אני מציע עוד הפעם את השאלה: עד היכן מגעת המשמעת? עד היכן מוטלת עלי החובה המוסרית לסור למשמעתה של המפלגה, כלומר, לרובה או למנהליה, שיצאו מתוך אותו הרוב?

תשובה על שאלה זו אני מוצא בהגדר הפסיכולוגי, שגדרתי לעיל להמושג „מפלגה".

הכניסה אל תוך המפלגה – אמרתי – היא תוצאת הבחירה במטרת המפלגה. המטרה היא היא שנבחרה והיא שהיתה „במחשבה תחלה". מזה יוצא לנו, שגם המשמעת בתוך המפלגה מגעת רק עד מקום שמגעת המטרה, שהציגה מפלגה זו לעצמה. אם יזדמן להמפלגה להשתדל גם בשביל מטרות אחרות, שעומדות על דרכה במקרה, אין החבר מחויב לשמור את המשמעת בכל הדברים, שנוגעים באותן המטרות האחרות, מפני שהן לא עלו במחשבתו, בשעה שגמר בנפשו להשתתף בעבודה לצרכי אותה התכלית העקרית.

כך אני מגביל את המשמעת בהטעימי את המלה „מטרה", אבל יחד עם זה אני מרחיבה בהטעמתי זאת. באמרי „מטרה" לא אמרתי כלום על האמצעים, על הדרכים המובילות אל המטרה. ובאמת רוב ההתנגשויות והמלחמות היותר קשות בתוך המפלגות נובעות מן הסכסוכים על דבר הדרכים והאמצעים, ובזה – כך נראה לי – כמעט שאין גבול להמשמעת, המוטלת על כל החברים. יכול אני, אמנם, להתנגד להנהגה, הרשות בידי לעשות כל מה שבכחי כדי לפעול על הרוב, שיבחר דוקא בהאמצעים

ובהדרכים שאַראה ושאַתוה אנכי; אבל מכיון שלא עלה בידי להטות את רוב המפלגה לחפצי ורוב זה החליט את ההיפך מרצוני, הרי מחויב אני לסור למשמעתו ולעשות כל מה שמוטל עלי בתור חבר־המפלגה, בשביל להשיג את המטרה, בדרך, שבה מוביל אותי הרוב.

ואולם, עוד הגבלה אחות יסודית יש להמשמעת בתוך המפלגה, וגם היא נובעת מן הגדר שגדרתי. הבחירה במפלגה – אמרתי – מאחזת ומקשרת רק חלק גדול או קטן מן הנפש, והשאר נשאר חפשי. מזה יוצא לנו, שהמשמעת מגעת רק עד מקום שמגיע אותו החלק הנפשי, ולא יותר. חלילה לנו לעשות לשֵם המשמעת במפלגה דבר קטן או גדול, שמתנגד ביסודו לאותו החלק מנפשנו, שנשאר חוץ לגבולה של מטרת המפלגה. אני מותח קו תחת הדברים האחרונים, מפני ש„הסגת הגבולים" במפלגות היא דבר מצוי מאד, ובכל יום ויום אנו שומעים דברִים קשים בשם המפלגה והמשמעת שאנו חייבים לה, אם אין אנחנו עושים הרבה דברים, שמתנגדים לדעותינו. „כבוד המפלגה", „גדול המפלגה והרחבתה", דורשים לפעמים הרבה דברים, שמסיגים את גבולו של אותו החלק הנפשי, שבו נתקשרנו אל המפלגה בכניסתנו לתוכה.

היוצא לנו מכל זה הוא: המשמעת בתוך המפלגה היא באמת חובה מוסרית, שמוטלת על כל חברי המפלגה בלי שום הבדל. ואולם המשמעת מגעת רק עד היכן שמגעת המטרה, ורק עד היכן שמגיע אותו החלק הנפשי, שנתקשר במפלגה על ידי מטרתה. ואין צורך לומר, שהמשמעת להמנהיגים מחויבת היא רק במה שהם באי־כחו של רוב המפלגה ועושי־רצונו, ולא יותר.

* *

*

והציוניות היא לנו מטרה יקרה וקדושה. על כן נשתתפנו כלנו – הציונים – בעבודה להשיג את המטרה הזאת. וכך נבראה המפלגה הציונית, מפלגה, שהולכת הלוך וגדל מיום ליום ומשנה לשנה. ובתור חברים של מפלגה זו, מוטלת עלינו החובה המוסרית לסור למשמעתו של רוב המפלגה. הציונים הם יהודים, והיהודים הם מטבעם אינדיבידואליסטים, והמשמעת קשה להם יותר מקריעת ים סוף. אשר על כן טוב יהיה אם נזכור, שהמשמעת בתוך המפלגה היא חובה מוסרית ואינה מתנגדת ביסודה לעצמיותו של האדם. ואולם גם זאת עלינו לזכור ולא לשכוח, שיש גבול וקץ להמשמעת ושהחָבר, בכניסתו אל תוך המפלגה, אינו נעשה „עבד־כנעני".

מתוך הלכה זאת, שאני דורש בה עתה, נזכרתי מעשה שהיה. לפני איזו חדשים כתבתי דברים קשים ומרים נגד נורדוי בעד ההנגלות על „אחד־העם". ו„במקום הרשע שמה המשפט". באותו עתון עצמו — „יודישע פאָלקסשטיממע" בברין — שבו פרסמתי את מאמרי, באה תשובה על דברי מאת אחד מן הציוניים המערביים. ציוני זה העירני על הפסוק: „שמוע מזבח טוב", ורמז לי, שכל עוד שאיני מנהיג נודע כל כך כנורדוי, עלי לשמוע. אמנם, הערה זו כשהיא לעצמה אינה מעלה ואינה מורידה; אבל הזכרתי אותה במקום הזה, מפני שאני רואה בה אותו האופן המיכני שבו מבינים אצלנו את המשמעת במפלגה. כשרוב הציוניים מדברים על „משמעת", עומד נגד עיניהם חיל גדול ובראשו הרבה פקידים גדולים וקטנים. והפקידים הם שרי עשרות ושרי מאות ושרי אלפים, וכן הלאה. ובכן אין כל ספק, כי השר הממונה על עשרות מחויב לשמוע להשר הממונה על מאות, וקל וחומר בן בן בנו של קל וחומר שהוא מחויב לשמוע להשר הממונה על אלפים, וכן הלאה עד אין סוף. כך חושבים מעט לעת כמעט כל „חברינו בציון", הם שוכחים, שהמפלגה אינה חיל, אלא צבור של בני־חורין גמורים, והמשמעת אינה עבדות, אלא אופן של עבודה חפשית משותפת. ועוד הם שוכחים, שיש איזה גבול וקץ להמשמעת במפלגה: שאין אני יכול לעשות מה שמתנגד נגוד גמור לאותה החרות הנפשית, שנלחמתי בעדה בדם לבבי.

הם שוכחים את הגבול. ואולם יש בני אנשים, ששוכחים את היסוד, כלומר, את עצם המשמעת, שעליה הושתתה המפלגה. וטוב יהיה, איפוא, אם כלנו נזכור ולא נשכח, שהמשמעת במפלגה היא חובה מוסרית — כל זמן שאינה עוברת את גבולה.

מן המפלגה אל העם.

מן המפלגה אל העם.

הלכה פשוטה ומובנת מעצמה: העם ככל אורגניסמוס שבעולם מתפתח וגדל מאליו.

בהתפתחות זו וגדול זה אין אנו מרגישים מרגע לרגע, מטפח לטפח, אלא אחר זמן מרובה, אחרי שנשתנה האורגניסמוס העממי שנוי ניכר, אחרי שנתגדלו אבריו ונתרחבו ונתעמקו ונסתעפו תפקידיו הצבוריים, — רק אז אנחנו מכירים, כי צמח כאן איזה חי שנושא את עצמו. ואת הגדול בעצם התהוותו אפשר לראות מרחוק יותר ממה שרואים אותו מקרוב. והרי זה כאותו הגדול של הילד, שהזר רואה אותו ומרגיש בו יותר, ממה שרואים ומרגישים בו ההורים והמורים, המביטים על ילדם או על תלמידם תמיד, בלי הרף. בשביל עינם של וההורים עומד הילד תמיד בקטנותו, ורק כשהם רואים פתאם כי „קצר המצע מהשתרע”, כי המלבושים נעשים קצרים וצרים, רק אז ישתוממו להכיר שהיה כאן איזה גדול והם לא ראוהו. ובאופן זה הסמוי מן העין הולך ומתהוה ממש גדולו של האורגניסמוס העממי. אחרי שעברו עידן ועדנים אנו משתוממים, כשאנו רואים לפתע פתאום, שהאורגניסמוס פשט את צורתו הקודמת ולבש צורה אחרת חדשה לגמרי, שחוגו נתרחב אחרי שנעשתה קשה לו הנשימה בחוגו הקודם הצר. ורק אז אנו מחליטים כי גדל העם הזה מאליו.

אחרי שמתחתי קו תחת המלה „מאליו”, חייב אני לבאר את המושג הזה מעט, מפני שיש כאן מקום לטעות. המלה „מאליו” אומרת, אמנם, שהגדול של הקבוץ הלאומי נעשה באופן טבעי, ובהטעימה את הטבעיות שבהופעה חברותית זו, היא מרחיקה ממנה את המושג „מלאכותיות”. אבל בזה עוד לא אמרתי שגדולו של העם אינו צריך לשום כלכלה מן החוץ, שאינו צריך לאמצעים מרובים ושונים, שאפשר וגם נחוץ לבראם בידים באופן — מלאכותי. ההיסטוריה מלמדת אותנו, כי בכל פעם שהתקומם איזה עם נגד הלחץ והדחק שהיה שרוי בתוכם, ורצה להשתחרר מהם, ובכל פעם שנשמעו מפי איזה מעורר ומנהיג הקריאות: „הקיצה” „תחיה”, עומדים עליהם וצועקים כנגדם: „השוטים הללו רוצים לברוא תנועה מלאכותית,

בעוד שאף תינוקות של בית רבן יודעים, כי החיים עומדים רק תחת השלטון הבלתי מוגבל של הטבע עצמו. ולא עוד, אלא שאפילו כל חכמי מזרח ומערב מתכנסים, לא יבראו בהריטורטות שלהם אפילו יתוש קטן אחד". וכשמוציאים את המשפט החרוץ הזה מדמים, שכבר הומתה התנועה החדשה ולא תוסיף קום. אולם התנועה, אם רק יש בה רוח חיים, הולכת ומתנועעת, הולכת ומתפתחת, הולכת וגדלה מ א ל י ה. למה הדבר דומה? לאכר שבא לחרוש את נירו ולזרוע, או לגנן, שבא לקצץ את הזמורות המתות והמזיקות, או לתמוך ולאגוד את אילני הדק, ואנו עומדים מן הצד, וצועקים אליו: גש הלאה! אין כאן מקום לשום פעולה מלאכותית, מאליה תצמח התבואה, ומאליו יגדל האילן. מובן, שמאליה תצמח התבואה ויגדל האילן, כלומר: האדמה הפוריה והסביבה המתאמת נותנות את כחן המצמיח, ואם נזרע על צחיח סלע או נטע במדבר, אז לא יבוא לידי צמיחה וגדול לעולם, למרות מה שנחרוש ונזרע. הכח הפורה והמצמיח מונח בשדה עצמו והוא – טבעו; אולם עלינו להסיר את המזיקים ולברוא תנאים נאותים, ופעולה זו היא – מלאכותית. תנועה מלאכותית באמת אין אנו יכולים לברוא בגוף־עממי, כמו שאין אנו יכולים לברוא צמיחה מלאכותית על צחיח סלע. ומהיכן אנו יודעים, אם יש עוד רוח־חיים באיזה גוף עממי, שאנו באים לעוררו בקריאתנו „הקיצה" ובקריאות דומות לזו? מאותן הקריאות עצמן אנו למדים, שיש עוד נשמה חיה בגוף זה – אם רק הקריאות האלה באות מן הלב ולא רק מן ההגיון; שהרי קריאות אלו הן הן חלק מאותו רוח החיים, שהוא מתעורר לתחיה בחלק של העם היותר ער והעלול להתפעל ביותר. ואם הקריאות הללו באות מן הלב, אז אין ספק, שהאורגניסמוס העממי, אם רק נעוררהו, ילך ויגדל – מאליו, באותו הכח החיוני שבו.

אולם צריך עוד להסיר את המכשולים ולברוא בידים את התנאים הנאותים להחיים הלאומיים. והתנאים האלה, שצריך ואפשר לבראם במחשבה קודם למעשה, הם חיצוניים ופנימיים. את התנאים החיצוניים בראו העמים בכל משך החיים ההיסטוריים – בחרבם ובקשתם. אבל אין כל ספק, שבתקופה זו, שאנו חיים בה, יש גם אמצעים וכלי־זיין אחרים, כדי לברוא בהם אותם התנאים החיצוניים, שהם הכרחיים להחיים הלאומיים, פעמים שהעמים, – למשל, העם האנגלי, – מרחיבים את חוג השפעתם וחייהם לא בחרבם ובקשתם, אלא בכספם ובזהבם... אבל על התנאים החיצוניים אין אני דן עכשו. אני רוצה רק להעיר על איזו תנאים פנימיים, שאפשר וצריך לבראם בדעה צלולה ובפעולות תכליתיות. השאלה היא: כיצד מתחנך קבוץ של בני אדם להיות לעם?

ה„אדם באוהל" באמת אינו „אדם שלם", ועוד רב המרחק בינו ובין האדם המדיני. אם אריסטו באר את הגדר „אדם" שהוא „חי מדיני", שפט

הפילוסוף הזה על פי איכות הסביבה המפותחת, שהוא היה חי בה, המדיניות היונית היתה כל כך שלמה ומפותחת, עד שהמושג „אדם יוני" – או „אדם" סתם על פי הטרמינולוגיה היונית, מפני שרק היונים הם קרואים „אדם"; והשאר רק ברברים! – כלל בלי ספק גם את התואר: מ ד י נ י. אמנם בכלל עדיין אין התואר „מדיני" מונח במושג „אדם" סתם. האדם המדיני הוא תוצאתה של התפתחות ארוכה, ולא עוד, אלא שיש הרבה, הרבה מדרגות ב„מדיניות", ממש כמו שיש מדרגות הרבה באותה ה„התקרבות" השולטת בין החלקים היותר קטנים שבעצמים הדוממים. וכשם שבעצמים הדוממים תלויים חזקם ומשקלם העצמי במדרגת התקרבות חלקיהם, – שלפיכך הברזל, למשל, יותר חזק וקשה מן המים והמים מן האויר, – כך כחם של העמים השונים ו„משקלם ההיסטורי", אם אפשר לומר כן, תלוי במדרגת מדיניותם: כל כמה שאיזה עם יותר מדיני מחברו, הוא גם יותר חזק ממנו.

בתקופות ארוכות של ההיסטוריה היתה התקרבות זו שבין החלקים העממיים, כלומר, בין היחידים, עוד חלשה ובלתי צפופה, ביחוד במה שנוגע אל השדרות הנמוכות של העם. ולפיכך לא היה בביטויו הנמרץ של המשורר הפולני ק ר א ש י נ ס ק י, שהאצילים הפולנים הם הם העם הפולני, שום זלזול בכבוד העם, כי בטוי זה היה אמת גמורה. באותן השדרות הנמוכות, שהיו חיים חיי צער ו ע ב ד ו ת, לא התפתחה המדיניות כלל, מ פ נ י ש ה מ ד י נ י ו ת י כ ו ל ה ל פ ר ו ח ר ק א ם נ ש ת ר ש ה ב א ד מ ה ה פ ו ר י ה ש ל ה ה נ ה ג ה ה ע צ מ י ת.

מי שלוקח חלק בהנהגה, באופן ישר או על ידי שליחו, או מי שיש בלבו התשוקה העזה לקחת חלק בהנהגה, הוא אדם מדיני.

נמצא, איפוא, שהמדיניות תלויה בההנהגה העצמית של קבוצי בני־האדם. וזוהי התשובה הכללית על השאלה: „כיצד מתחנך קבוץ של בני האדם להיות עם?": על ידי החנוך בהנהגה עצמית העולה ממדרגה למדרגה, כלומר, מקבוצים קטנים לקבוצים היותר גדולים, עד לאותו הקבוץ הכולל את כל האישים הפרטים, השייכים על פי מהלך ההיסטוריה, או על ידי סבות אחרות, לאותו עם.

הרעיון הזה אינו הפשטה עיונית בלבד. אדרבה, ההיסטוריה מוכיחה, שכך היה באמת מהלך ההתפתחות של המדיניות באותם העמים, שבאו במשך התפתחותם לידי ידיעה והרגשה לאומית, ועל ידי זה – גם לכח לאומי.

כשאנו מסתכלים למשל בההיסטוריה של העם ה ג ר מ נ י, – זה העם העומד עתה על המדרגה היותר גבוה בהסתדרותו והתדבקותו הלאומית, – אנו רואים את ההתפתחות האמורה כמעט מצעד לצעד. העם הגרמני הוא מטבעו (בזה מודים כל חוקרי הפסיכולוגיה העממית) אינדיבידואלי ביותר;

ואף־על־פי־כן עומדת מדיניותו על מדרגה כל כך גבוהה. מחברה לאגודה, מאגודה לעיר, מעיר למדינה, וממדינה לעם הלכה והשתלמה המדיניות הגרמנית. אנו רואים בימי הבינים את האגודות של בעלי־מלאכות שונות, כשהן הולכות ונעשות מעט מעט קבוצים יותר ויותר גדולים ומקיפים. האגודות של בעלי המלאכה (Zünfte) נוסדו, אמנם, לשם טובתה הפרטית של אותה המלאכה, כדי להגן על בעלי המלאכה זו מן ההתחרות מבחוץ, שהיתה באה ומורידה את השער; אבל בהן נתחנכו היחידים מתחלה להצורה המיוחדת של חיים צבוריים בכלל: להתאסף להועץ, להחליט החלטות, ואחר כך – למשמעת אל הרוב או אל המנהיג שנתמנה על־ידי הרוב. והמשמעת כשהיא לעצמה אינה דבר קטן. רגילים אנו לחשוב, שהאדם הפראי הוא נכנע מאד, אבל באמת אין הדבר כן; יותר שהאדם תרבותי, יותר הוא עלול לשמוע ולהכנע לפני האדון, שהוא בוחר לעצמו. יחד עם זה נתחנך האדם הגרמני באגודתו לוותר לעתים פחות או יותר תכופות על אינטרסיו, כשהיו מתנגדים להאינטרסים המשותפים של הכלל, או אפילו רק של הרוב. יתר על כן: האדם הגרמני נתרגל באגודתו להנהגה עצמית, כלומר: להיות לא רק נשוא של הממשלה, אלא גם להיות פה ושם נושא הממשלה. האגודות האחדות התאגדו גם הן ברבות הימים ובחרו, מתוכן איזה ועד כולל. ובזה אחזו ברסן ההנהגה של קבוץ יותר גדול, של עיר שלמה. וההנהגות העירוניות התאגדו גם כן, עד שנעשו לסוף למצב מדיני מיוחד. תדע לך שהוא כן, שהרי המרידות הראשונות לשם חירות מדינית, כדי להשיג השפעה ידועה על הממשלה הכוללת, יצאו מתוך ההנהגות העירוניות. ואף הקיסרים הגרמניים היו משתמשים בהנהגות העירוניות המפותחות האלו נגד האצילים הגבוהים, שלא כפפו לפניהם את קומתם. לעומת זה אנו רואים, שהאכרים לא היו מתאגדים, ועל־כן לא באו כל כך מהר לידי הרגשה מדינית. אותה המלחמה של האכרים, שהתלקחה בימי לותר, היתה באמת רק התקוממות של עבדים נכנעים, לשם הנחות בלכליות פעוטות, אבל לא לשם חירות מדינית. להאכרים חסר במצבם האיקונומי, ובכל הויתם המניע הראשי והחזק להתאגד: כל אכר ואכר חי ועובד על חלקת שדהו המגבלת והרי הוא תמיד כעין עולם קטן בפני עצמו, ולפיכך אינו מרגיש בצורך להתאגד.

מובן, שאי אפשר לבאר במאמר קטן את כל הפרטים ואת כל ההשתלשלות שבהתפתחות זו, אולם אני חושב שהראיתי, – ולא יהא אלא בקוים כלליים בלבד, – איך צעדה המדיניות הגרמנית ממדרגה למדרגה, עד שבאה לאותה מדרגה גבוהה, שהיא עומדת בה עתה. ההתחברות לקבוצים קטנים מובילה בדרך ישרה עד להתחברותו של הקבוץ היותר גדול ומקיף, את אופני הממשלה לומדים בהקבוצים הקטנים, ובהם

גם רוכשים את הצורך והכשרון לממשלה עצמית ולהסתדרות צבורית.

* *
*

אולם מה נעשה א נ ח נ ו, בני ישראל? מהיכן נלמוד אנו ובמה והיכן נתחנך א נ ח נ ו להיות עם, שהוא עומד ברשות עצמו ושיש לו הצורך והכשרון לנהוג הנהגה עצמית?

אלמלא יראתי, הייתי אומר: בואו ונחזיק טובה לאותה ה„ג ב א ו ת" המגוחכת שלנו, שהיא שעמדה לנו, שלא נתפזרנו ולא נתפרדנו בימי גלותנו הארוכה עוד יותר ממה שאנו מפוזרים ומפורדים עתה, ושיש לנו, סוף סוף, עוד איזה שיור קטן של התחברות והתדבקות. אותם בתי־הכנסיות הקטנים עם הגדולים, שממלאים את רחוב היהודים ושאנו מכירים אותם כולנו, — בתי־הכנסיות של החייטים, של הקצבים, של הסנדלרים, של הנגרים ושל „בעלי־הבתים" לפי מצבם ועשרם, — הם הם שבראו והשאירו בנו עד היום מעט התאגדות, מעט צבוריות ואיזה צל של הנהגה עצמית. וגם ה„רדיפה אחר הכבוד" ראויה היא להזכר לטוב בנידון זה, הרדיפה אחר הכבוד אינה — בזה אין שום ספק — מעלה יתרה מצד המוסר הפרטי; אולם מצד המוסר החברותי, ועוד יותר — מצד ה צ ו ר ך ה ח ב ר ו ת י, היא מעלה שאין גדולה הימנה. הרדיפה אחר הכבוד היא — על פי מושגה המופשט — אותו העודף של אֶנירגיה, שנשאר לאדם שכבר עשה כל מה שהוא צריך לעשות בעסקיו הפרטיים, והוא מבקש לעצמו שדה־עבודה חדש ורחב. אמנם, החיים מראים כמה וכמה פעמים פנים אחרות לגמרי של רדיפה אחר הכבוד, ומעשים בכל יום, שהרודפים אחר הכבוד אינם בעלי כח, שנשאר להם עודף של כח אחר עסקיהם הפרטיים, אלא, אדרבה, בני־אדם מן המין המכוער של ה„הדיוטות הקופצים בראש"; ואף־על־פי־כן — אוי לו לצבור, שאין בו רודפים אחר הכבוד, שכל חבריו עומדים מן הצד וכל אחד פונה לעסקיו מבלי שים לב לאותם הצרכים, שהם משותפים להכלל כלו ואינם מורגשים כל־כך להאישים היחידים כהצרכים הפרטיים הבלתי־אמצעיים!

קבוץ יותר גדול היה אצלנו ה„ק ה ל". ההיסטוריה עוד לא חרצה את משפטה האחרון על אינסטיטוציה זו. ואין כל ספק, שהמשפט הזה יהיה קשה. הפרנסים שעמדו לנו בכל דור ודור, לא תמיד הנהיגו את הקהל בנחת. על פי רוב היו אֶגואיסטים קיצוניים, שבקשו ומצאו אך את האינטרס הפרטי שלהם, ולצרכי הכלל לא תמיד ולא במדה הדרושה שמו את לבם. לכל היותר, מצאו את מבוקשם בחדר ה„קהל" העשירים, האמידים, או סתם בעלי־בתים, שצריך היה לירא מהם, אבל העניים היו אצלנו מה שהיו באירופה כולה בימים האלה: „ההמון העני המשלם מסים וארנוניות"

("Misera Contribuens plebs"). אולם, לדעתי, דוקא ה„קהל" שלנו, אף־על־פי שהיו בו אי־סדרים, ברא לנו – למרות הפּרדוכס, שיש בהרכבה זו, אני שופט כן! – הסתדרות והנהגה עצמית. הגע בעצמך! ה„קהל" הברליני, למשל, מכניס ומוציא בכל שנה ושנה סכומים עצומים, שאינם רחוקים הרבה מן הבודגֶ'ט של איזו ממשלה בלק ת. וכי אדמיניסטרציה כזו אינה בוראת ומפתחת כשרונות, שיכולו למשול ולהנהיג גם עם שלם היושב בארצו? כבר אמרתי, שקבוצים קטנים ומוגבלים בערך, שיש להם הנהגה עצמית, הם הם אותו בית־הספר, שבו מתחנך עם שלם להיות עומד ברשות־עצמו.

ובכן: החברות של בתי־הכנסיות השונים, הגבאות, הקלפי, הקהל עם פרנסיו הטובים והרעים – הם היו האסכולות, שבהן נברא ונתפתח בנו כשרון פעוט וצורך קטן לממשלה עצמית. גרועות היו האסכולות הללו, אבל טוב מעט מאפס, ולפעמים טוב גם הגרוע מלא־כלום.

אבל חסרון יסודי אחד היה והוה בהסתדריות האלו: הן כולן הסתדריות מקומיות ומוגבלות בתכנן והיקפן. בשביל לחנך עם צריך לברוא הנהגה, שתקיף את כל העם עם כל צרכיו העממיים.

הסתדרות כזו בראה ה צ י ו נ י ו ת – בפעם הראשונה מיום שהלכנו בגולה.

המפלגה הציונות שהיא לא רק מקפת את כל אברי־האומה בכל פנות העולם, אלא גם אוצרת בתָכנה את כל הצרכים – בלי יוצא מן הכלל! – של האומה הישראלית, מחנכת ותחנך אותנו להיות עם, שיש בו הצורך והכח להיות עומד ברשות עצמו. לדעתי, היה בזה אסון גדול, שאין למעלה הימנו, לו מסרו ע ת ה בידנו את ארצנו כדי שנתישב ונמשול בה. אנו עתה ל א ו ם, אבל עדיין אין אנו ע ם; עוד לא התחנכנו להיות עם בעל הנהגה עצמית וממשלה עצמית. הישוב הארצישראלי הראשון שלפני חמש ועשרים שנה לא עלה בידינו; ומה שיש בו עתה מן הסדר והיופי והנצחון והתקוות־לעתיד, הוא פרי ההסתדרות הציונית שאחר הקונגרסים. והלא אנחנו יודעים, שהחלוצים הראשונים, שהלכו לארץ־ישראל כדי להתישב שם, היו ציוניים נלהבים, מאמינים אדוקים במשלחתם ההיסטורית, וחבה לארץ־אבות היתה בלבם עד לידי התפשטות היֵשות. בכל הכחות האלה היו חלוצי־הישוב הראשונים מזוינים – והישוב לא עלה בידם. מפני מה? מפני שלא היו עוד עם. מפני שלא נתחנכו כראוי להנהגה עצמית, למשמעת, לדיסציפלינה ולכל אלו המעלות הטובות, שמנו חכמים בעם העומד ברשות עצמו. ורק עתה התחילה האורגַניזציה הציונית להשפיע עליהם בארץ מעט מעט מן המעלות האלו. וגם עלינו בחוץ לארץ היא משפיעה באופן זה, וגם אותנו היא מחנכת להיות עם. אם אני שוקל את שקלי, אם אני קונה את מניותי, אם אני משלם את המס של המפלגה, אם אני הולך אל בית־ועד

מפלגתי לשמוע או לדבר בעניני הציוניות, אני מרגיש אז, ששאלות־הכלל וצרכי־הכלל ממלאים בכל פעם חלק יותר גדול מנפשי; אם אני בוחר את צירי אל הקונגרס, או נבחר לציר, אם אני משתדל להשפיע על דעת הקהל על ידי „מאמר" או הרצאה, אני מרגיש אז, שאני לוקח חלק בהנהגה עצמית של צבור גדול, — של עם; אם אני נשמע להצווי של ההנהגה הראשית או החלקית, אף אם הוא נגד דעתי הפרטית, אני מרגיש אז, שאני מוותֵר על דעתי לשם משמעת, לשם הכנעה לפני הרוב, ובזה אני מתחנך להיות חבר לעם, שהוא עומד, או שהוא יכול לעמוד ברשות עצמו. ולפיכך, אם רוצים אנו, שהלאום שלנו יעשה לעם, חובה מוטלת עלינו להגביר ולהגדיל ולהאמיץ את המפלגה הציונית ואת הדיסציפלינה המפלגתית וההנהגה העצמית שלה.

יש בינינו כמה וכמה לאומיים אדוקים — איני יודע אם מספרם מרובה או מועט, אבל מכיר אני אחדים מהם שאומרים: „אני לאומי וציוני. אבל להכנס אל המפלגה הציונית איני יכול, כל „מפלגתיות" מתנגדת לטבעי". אבל לא הרי מפלגה זו כהרי מפלגה אחרת. באמת לא על כּת אנו דנים כאן, אלא על ע ם. המפלגה היא רק בית־הספר להתחנך ולהיות על ידו עם. מי שרוצה להיות נַגר צריך ללמוד. מי שרוצה להיות חבר לעם צריך ללמוד את כל אותם הדברים, שעל ידיהם יקנה לעצמו את הצורך ואת הכשרון להנהגה ולממשלה עצמית. אינדיבידואַליות קיצונית כאותה של הלאומיים הנזכרים היא מין „מותרות", שהן מותָּרות, אמנם, לעמים שקטים ושאננים, אבל לנו הן מזיקות, מפני שהן מעכבות את גאולתנו. העם מתפתח וגדל מאליו, אבל צריך לחרוש ולזרוע על תלמי לבותם של כל חברי האומה.

אנו אין לנו אלא דרך אחת:

דרך המפלגה — אל העם.

מהות היהדות.

„מהות־היהדות".

כלל גדול הוא בחכמת הרפואה: הרגשת איזה אבר היא סימן מובהק, כי האבר הזה חולה הנהו. כשאדם בריא ושלם בעצמותיו הוא לא יחוש את אבריו. כלום יש לך אדם, שמרגיש הוא בקיבתו, בראשו, בשניו, באזניו, אם אזניו, שניו, ראשו, קיבתו אינם כואבים עליו? הרגשת־האבר (Organgefühl) אינה מחלה כשהיא לעצמה, אבל סימן היא, כי יש פה איזה מחלה, איזה כאב. ויש שהאדם מרגיש את כל אבריו. את כל גופו בבת אחת; ואז הוא כלו חולה וכל גופו רעוע. השכיבוהו על צדו הימנית או על צדו השמאלית ולא יונח לו – גופו כלו עָיֵף ורעוע. וכל מה שבפרט הוא גם בכלל.

עם בריא ושלם המתפתח מתוכו על פי חוקים טבעיים, אינו מתפלסף הרבה ואינו שואל הרבה: מי אני? מה אני? מאין באתי ולאן אני הולך? ועוד שאלות רבות כהנה, שאינן מעלות אבל מורידות. עם בריא עובד, עושה פועל והוא חַי; עם חלש ויָגֵעַ שואל, מתפלסף – ומתנמנם...

וכיון שאנחנו רואים, כי השאלה על דבר „מ ה ו ת נ ו" עומדת עתה על הפרק בעצם תקפה, ורבנינו והמורים בבתי־המדרש לחכמת ישראל מיַגעים את מוחם למצוא פתרון השאלה הזאת, הרי לך סימן מובהק שהם מרגישים את אבריהם, כלומר: שהם עיפים ויגעים ומרגישים את עיפותם. ואותה ההרגשה עצמה היא היא סימן מחלה.

כן, „י ש ר א ל ־ ס ב א" הוא חולה, עיף ויגע. אבל לאשרנו יש גם ישראל־צעיר, והוא בריא ושלם.

* *
*

והוא, ישראל־הצעיר, חפץ גם כן להכיר ולדעת את „מהותו". אבל לא מפני שהוא מרגיש באבריו הרצוצים, לא משום חולשה פנימית, כי אם מפני שהוא עומד עתה על „פ ר ש ת ־ ה ד ר כ י ם" ועוד רב הדרך לפניו, והדרך דרך התחיה והחיים.

ושנינו עושים חשבון – הזקנים והצעירים. הזקנים, בשביל שהם נוטים למות וחפצים לכתוב צואה; והצעירים, בשביל שהם מלאים כח וחיים וחפצים לדעת ולהביא במנין את ה ר כ ו ש ־ ה פ ו ע ל שיש להם.

ובכן „מהות היהדות“.

אבל טרם כל: פרוש המלות, פשוט כמשמען, כי גם פה יש חלוק עצום ויסודי ביניהם ובינינו.

לדידהו ה„יהדות“ היא רעיון מפשט, היסטורי, סכום של מחשבות ורגשות שנולדו לפני אלפי שנים במוחם של אבות אבותינו. באותה שעה שנסתלקה הנבואה מישראל — או, לפי דעת אחדים, איזו מאות שנים אחרי כן, — נגמרה לחלוטין ה„יהדות“ וכבר היא מונחת בקופסא, או היא מונחת בארון — חנוטה. זאת היא היהדות לדידהו. אבל לדידן ה„יהדות“ היא כח חַי, כח פועל, במלה אחת: היהדות היא הנשמה החיה של עם ישראל החַי. והנשמה הזאת פועלת הלאה, כמו שפעלה בימים שעברו כבר, והנשמה הזאת לא נסתלקה ולא תסתלק כל עוד עם ישראל חי וחפץ לחיות.

והחלוק הזה היסודי אשר בין דעתנו לדעתם הוא גדול ועצום. כשהם חושבים, כותבים ומדברים על דבר „מהות היהדות“, הם חופרים בקברים ובביבליותיקות ומבקשים מחשבות ורעיונות שכבר אבד עליהם כלח, המה מבקשים מתים אשר מכבר בא הרקב בעצמותיהם. אצל ההיסטוריה והארכיאולוגיה המה דורשים את פתרונה של השאלה הזאת. וההיסטוריה עונה על השאלה בפומבי ואומרת: כל הרעיונות הגדולים והיסודיים שנצברו מני אז בהקולטורה האנושית, כמו אחדות הבורא, אהבת המין האנושי וכל הכללים הגדולים שעוד עד היום הנם הבסיס החזק של תורת־המוסר המקובלת, — כל המחשבות והתורות האלה הן בנות־היהדות.

ובכן „מהות־ היהדות“ היא: אחדות הבורא ותורת המוסר.

כה חושבים וכותבים רבנינו וחכמינו ראשי המתיבתות, ובזה הם נלחמים את החוקרים הפרוטיסטנטים הצווחים ככרוכיא, כי כל המחשבות היפות והטובות האלה לא בהיהדות יסודן, כי אם מקצתן נולדו „קודם מתן־תורה“ בבבל, ומקצתן אחר מתן־תורתנו בההרכבה החדשה של יון וישראל. ומהות היהדות? — הכהנים והקרבנות!

אמנם אין כל ספק, כי הצדק בנידון זה את החוקרים היהודים, והאחרים עושים שקר בנפשם בזדון או בשגגה, ביודעים או בבלי־יודעים, אולם כל השאלה ביחד עם פתרונה בסגנוננו או בסגנונם של שונאינו המחוכמים — אשר השנאה מקלקלת להם את השורה — היא רק היסטורית ואינה נוגעת כמלא נימא בעם ישראל בהוה. יהיה איך שיהיה: אותן המחשבות והתורות והמדות שמצאו חכמינו בדברי־ימינו, הן רק הרכוש הרוחני שהנחילו לנו אבות אבותינו לפני אלפי שנה. ואנחנו מה הננו עושים? ולהבא מה עלינו לעשות? האם רק לשמור את הרכוש הזה הישן נושן? — אמנם, זאת היא תעודתנו, אומרים זקנינו. ואנחנו הצעירים אומרים: לא, כי

אם להגדיל את הרכוש מגמתנו, או לרכוש לנו רכוש אחר נוסף על הרכוש הגדול, שיש לנו מימי קדם וששמירתו היא לנו לחוב קדוש ולתועלת מרובה.

ובאמת עם־ישראל כך עשה גם במשך ימי גלותו ולמרות גלותו המרה והארוכה. נקח למשל את התפתחותה של דתנו. אף על פי שהדת מטבעה אינה עושה בהתפתחותה פסיעות גדולות, כמה נשתנתה הדת המעשית במשך ימי גלותנו! את השנויים האלה הן יראה כל מי שיש לו עינים לראות ולא יעצים אותן בכוונה, דוקא כדי שלא לראות. משל אחד: מהיכן באו לנו ה„הזכרת נשמות" וה„קדיש"? לא שאלה היסטורית אני שואל, אם לקוחה ה„מצוה" הזאת מעם זה או מעם אחר, מדת זו או מדת אחרת, אני מראה רק על הקדושה הגדולה, השורה עתה על המצוות האלה. ואין כל ספק, שאיזה „בית־יוסף" שיעמוד לנו אחרי איזו מאות שנים, יכתוב בראש ספרו:

„סימן א', ס"ק א': מצוה גדולה וחוב קדוש לאמור קדיש על המת ולהזכיר נשמות ביו"ט האחרון של חג, וכל מי שעובר על מצוה זו הרי הוא כאלו כופר בעיקר". ואם יבאו אז חוקרי־קדמוניות ויוכיחו, כי המצוה הזאת מקורה ב„כתבי הקדש" או במשנה וגמרא — הנח להם. אבל בלי ספק יהיו גם כן אחרים שיאמרו: לא, המצוה הזאת נבעה לא מספרים כי אם ממקור חי — מנשמת העם, שהיה לה צורך חי להביע רגשות אלה באופן זה. ולא זה בלבד, אלא שיש הרבה הרבה דברים המותרים וההמון נוהג בהם איסור, ולעומת זה הרבה הרבה דברים האסורים והעם נוהג בהם היתר. אותו ה„מנהג ישראל" שהוא לדעת כל הפוסקים תורה שלֵמה, הוא הוא הנשמה של העם המתפתחת על פי טבעה, אלא שאין אנו רואים את ההתפתחות הזאת, כשם שאין אנו רואים את גִדולם של הפירות בשעת צמיחתם.

או משל אחר, אולי יותר בולט ויותר מובן מזה הראשון: הקבלה. לדעת חכמינו ה„רשמיים", כל הקבלה היא מולדת חוץ, כל הקבלה היא פלטוניזמוס או יותר נכון: „ניאו־פלטוניזמוס" ולא יותר. טוב מאד — נודה להם. נודה להם גם כן — אם יש בהם העוז לדרוש זאת מאתנו! — כי ה„מורה נבוכים" הוא יותר עברי, יותר יהודי מהקבלה. אבל סוף סוף הלא יודו גם הם לנו, כי לא פלטון ולא תלמידיו יכירו את פרי בטנם בהקבלה שלנו. סוף סוף איזו הדושים יסודיים נתחדשו בהקבלה, חדושים שהם משלנו, פרי נשמת עמנו. והאם יעלה על הדעת לאמור, כי הקבלה אינה רכוש גדול וחדש שרכשנו לנו בימי גלותנו, נוסף על הרכוש שהבאנו אתנו מארץ אבותינו? והחסידות — אטו מלתא זוטרתא היא? היבינו וישערו חכמינו בהתחכמותם הקרה את גודל ההתעמקות וההתפעלות, שהכניסה החסידות

בקרב עם ישראל, אשר רוב מנינו ורוב בנינו נחשב עתה בין „כת"־החסידים! מי שיש לו מוח בקדקדו ויחפוץ לראות את האמת ולהודות עליה, יודה, כי כל זאת היא רכוש חדש וגדול שרכשנו לנו בחיי גלותנו, וגם יודה, כי כל זאת רק מצד אחד נוגעת אל הדת, אבל מצדדים שונים נוגעת אל כל הקולטורה ואופן חיינו. כי החסידות הוא רק מצד אחד „דת" ומצדדים שונים היא פילוסופיה של החיים ואופן מיוחד של החיים בעצמם. בכל הדברים האלה, ועוד הרבה הרבה שקשה לפורטם פה, כבר נתגלתה נשמתו של עמנו וכבר אנו רואים אותם אחר גדולם ובשולם. אבל יש עוד הרבה דברים, אשר גם בהם מתגלה רוח־ישראל, כלומר: „מהות היהדות", למשל: האמנות העברית הגדלה עתה לעינינו, ואשר אין אנו יודעים עוד את הדרך, אשר תלך בו ולא נוכל לשער את העושר אשר תביא לנו. גם במאפו וש"י אבראמוביץ, בליברמן ואיזראַעלס מתגלה רוח היהדות ומהות היהדות.

היוצא לנו מזה: כשאתם מבקשים את „מהות היהדות", אל תבקשוה בספרים אלה או אלה, אל תבקשוה בדת לחוד או במוסר לחוד או במדות לחוד, כי אם בכל אלה יחד. בקשוה בנשמת עם ישראל החיה ומתפתחת ומתגלה קימעא קימעא בהספרים, בהדת, בהמוסר, בהמדות, בהמנהגים ועוד ועוד, בכל המעלות וגם החסרונות שיש לנו.

שאלת „מהות־היהדות" אינה שאלה היסטורית, כי אם שאלה פסיכולוגית.

הביטו על עם ישראל כעל עם חי, לא כעל עצמות הנגררות בחבלים, הביטו על היהדות לא כעל צרור של רעיונות המונחים בארון, ואז תכירו, כי הנשמה החיה הולכת ומתפתחת ומתגלה בכל פעם ופעם ובכל תקופה ותקופה בצורות שונית וב„תוכנים" שונים.

בכל תקופה ותקופה נמצא איפוא במובן זה „מהות" אחרת, מפני שבכל תקופה ותקופה נתגלתה נשמת־האומה באופן מיוחד וגם בראה לה תוכן המיוחד רק לה לבדה. ובזה אין אנו שונים מכל עמי התרבות הבוראים ויוצרים על פי טבעם וטבע נשמתם. אם נשאל, למשל, על דבר מהות ה„גֶרמַניות", הרי זה כאלו היינו שואלים: מה ברא, במה נתגלה הרוח המיוחד להעמים הגרמנים? ושאלות כאלה עומדות באמת בכל פעם על הפרק, אבל התשובה עליהן אינה כל־כך פשוטה כאותה התשובה, אשר חכמינו נותנים על השאלה: מה היא מהות היהדות. רוח הגרמני, יאמרו בלי ספק, — מתגלה בימי הבינים באותן המלחמות הרבות והקשות, שהעמים האלה לוחמים את כל שכניהם הקרובים והרחוקים, ועוד יותר באותה האורגניזציה הנפלאה שנתנו לעריהם ולממלכותיהם החדשות, ויחד עם כל אלה גם בהאמנות ה„גוטית", הנקראת על שמם ושנבראה בימים האלה.

ואחר־כן, בימי התחיה וההתחדשות, מתגלה רוח ה„גרמנות" בהריפורמציה הדתית, אשר נחלי דם נשפכו בגללה. ובהעת החדשה אולי מתגלה הרוח הזה בהפילוסופיה והשירה וכדומה.

מובן מאליו, כי לא חלקתי פה את התקופות בהתפתחותה של ה„גרמניות" בדיוק רב. חפצתי רק להראות בעזרת המשל הזה, כי יש בחיי האומה „סהויות" שונות. ואלמלי חפצתי לדרוש, הייתי אומר, כי נכלל הרעיון הזה במאמר המדרש, שנגלה הקב"ה לישראל בים כגבור עושה מלחמה, בסיני כסופר מלמד תורה, בימי דניאל כזקן... מני אז נגלה להם הקב"ה עוד בצורות ו„דיוקנות" שונות, כלומר: נשמת האומה נתגלתה באופנים שונים ובתוכנים שונים. ומפני שאין אנו מכירים את ה„נשמה" רק בצורת התגלותה, יראה לנו הדבר כאלו ישנן צורות שונות. עם כל זה צדקו גם דברי המדרש האחרונים, שאמר להם הקב"ה: אני הוא שבים, אני הוא שבסיני. באמת אין „אלהית הרבה", כמו שאין נשמות הרבה. הנשמה היא יחידה, אולם אותה כשהיא לעצמה אין אנו מכירים ולא נוכל לדבר על־דבר מהותה. כשם שלא עלה עד היום ולא יעלה עד עולם בידי הפילוסופיה לבאר בדיוק את הגדר „נשמה", כן לא יעלה גם בידי חוקרי הקדמוניות או בידי הסוציולוגים לבאר בדיוק את הגדר: „נפש האומה". את נפש היחיד אנו מכירים במעשיו ופעולותיו הפרטיים, ואת נפש העם במעשיו ופעולותיו הצבוריים.

אמנם חלילה לי „להאשים" את חכמינו היום, כי הם מתפלספים ממרומי המיטפיזיקה על־דבר מהות ה נ ש מ ה של עמנו. באמרם „מהות היהדות" גם הם חושבים בלי ספק אותה ההתגלות של הנשמה. אבל הם מצמצמים את ההתגלות הזאת בתקופה אחת ובפעולה אחת: בכתבי הקודש ובדת. יוכל היות, כי הרגש הדתי והמוסרי הוא הוא הרגש המושל והשולט בנשמת־עמנו. אבל בודאי איננו כל הנשמה. עלובה ועניה היא הנשמה של איזה עם, שאין בה רק רגש אחד ולו גם הרגש היותר רם והיותר גבוה. והנשמה הישראלית היא עשירה, זאת יודו לנו, אם גם בחריקת שנים, גם משנאינו בנפש. אומרים, כי עם ישראל ברא באירופה את הבורסא. העבודה! בהיכל הבורסא אין בו לא מעין דת וגם לא – האמינו לי! – מעין מוסר, ועם כל זה הוא יצירה גדולה וגאונית. „האם את הטוב נקבל ואת הרע לא נקבל?"

סוף דבר: אם ישאלוני על דבר מ ה ו ת ה של הנשמה העברית בתור ע צ ם מ פ ש ט, אודה ולא אבוש שאינני יודע מה היא. אינני מכיר את מהותו של איזה עצם מפשט, יהיה איזה שיהיה. אבל אם ישאלוני: במה נתגלתה הנשמה הזאת ובמה נתגשמה, אז אראה להם על כל היצירות שאני מכיר אותם, על כל היצירות שיצר העם העברי. אראה להם בתקופות שונות את הדת והמוסר, הקבלה והחסידות, האמנות והספרות וגם הבורסא

והמסחר, אף־על־פי ששני האחרונים בלתי הביבים עלי ביותר. ועוד יותר: אבשר להם, כי עם ישראל הוא חַי ויחיה ויש לו עתיד גדול ונפלא. ואנחנו בתור אומה הננו בוראים ויוצרים בלי הפסק ועד לאין סוף. ו„מ ה ו ת נ ו" בעתיד, והתגלות־נשמתנו העתידה לבא – מי ישורנה!

הסוציולוגיה של אחד־העם.

הסוציולוגיה של אחד־העם.

הגדה אחת מספרת: כשהציג שוּבֶּרט את שוֹפֶּן לפני קהל מרעים אמר להם: „גלו ראשיכם, אדוני, כי גאון הוא!" וכשאני בא היום לדבר לפני הקוראים על דבר חלק גדול ונכבד מרעיונותיו של אחד־העם, אומר גם אני רק בסגנון יותר עברִי: „כסו ראשיכם, אדוני, כי היכי דלהוי עליכו איםתא דגאון!" כל ימי הייתי מצטער על כי הרעיון הציוני במובנו היותר רחב ועמוק, הרעיון הלאומי, לא הראה עוד את הכח המוליד שבו, לא עורר לנו אף משורר אחד נעלה 1), שיתלהב מהשלהבת הגדולה התלויה בהרעיון הזה! הספרות הפולנית, למשל, לא היתה מימיה כל כך פוריה, כל כך עשירה עד שבא על האומה כלה האסון הנורא. בימים האלה עורר הרגש הלאומי את כל הכחות הנרדמים שבאומה וברא משוררים כאדם מיצקעוויטש, סלאָוואצקי וקראשינסקי, אשר הנשמה שבשיריהם הוא האסון הלאומי ועוד יותר — התקוה הלאומית. ואצלנו, העם העתיק־יומין, לא פעל עד כה הרעיון הלאומי, שנתעורר לתחיה בימים האחרונים, ושהביא אותנו ליסד בנקים ולהאסף באספות ברעש ובקולי קולות, על רוחנו ונשמתנו. ועם כל זה הן אין כל ספק, כי הרעיון הזה המעורר לתחיה הוא בעצמו מלא חיים וכח עלומים וטל ילדות, ילדות פוריה ומלאה. ואיה, איפוא, ה„שיר השירים" החדש שלנו, אחרי שעוד הפעם רעיון גדול ורגש חזק מפעמנו?

אולם גם בפנים אחרות יוכל הרעיון הלאומי העברי להראות לנו את הכח המוליד אשר בו. עד היום היינו או עברים או בני־אדם, אבל לא היינו בני אדם ועברים יחד. חסרה לנו אותה ההרכבה האורגנית שבין הקולטורה האירופית והעצמיות העברית. המתקנים שבנו שהכירו או הרגישו את הקרע הנורא שבלבבם, את ההתנגדות שבין יהדותם ואירופיותם, באו לתקן את יהדותם באופן שיתקן החייט את הבגד על פי המודה

---

1) כשפרסמתי מאמרי זה עוד לא יצאו מוניטין של ביאליק, טשרניכובסקי ועוד משוררים נעלים אחרים, שקמו לנו אחרי־כן, בעולמה של ספרותנו. עתה כבר יש לנו הרבה ואני מאמין שבקרוב יגדל רכושנו עוד הרבה יותר...

החדשה. ואמנם הבגד ישאר ישן. והיהדות בצורתה החדשה גם כן נשארה היהדות הישנה, אף כי רואיה ומיודעיה מלפנים לא הכירוה, כי פניה לא היו לה עוד. הקרע לא נתאחה וההתנגדות לא עברה. ושני העולמות, שבעצמיותם לא יתנגדו כלום זה לזה, אם רק ימָצא להם בסיס אחד רחב וגדול, לא באו על ידי זה לשום הרכבה אורגנית. ולא זה בלבד, אלא שגם לא היו ימים מועטים עד שבאה היהדות האדוקה, אותו מין האורתודוקסיה שלא שערו אבותינו, והפכה את הקערה על פיה. רוב בני ישראל בארצות המערב נמשך אחריה, אף כי באמת לא היה בה לא כח ולא מֹח, אך ורק יען שהיא לא חפצה לפשוט צורתה הישנה וללבוש צורה חדשה וזרה. את כל המלחמה הזאת בין היהדות האדוקה והיהדות המתוקנת לא נבין, אם לא נזכור, כי גם פה ושם חסר היה הבסיס החזק, אשר היהדות כלה יכולה היתה להשען ולהבנות עליו. את הבסיס הזה בקשו ובעדו נלחמו, אבל לא מצאו אותו עד שבא הרעיון הלאומי ואחד – או יְאַחד לעתיד לבא – את כל המפלגות בישראל ואת כל הכחות שבנפש. הרגש הלאומי הנהו הבסיס החזק, אשר עליו יוכל אדם מישראל לבנות קולטורה גדולה, קולטורה אירופית, מבלי לשנות את יהדותו אף בכל שהוא.

ואם יבא אחר עידן ועדנין איזה חוקר דברי־הימים, ויחפוץ על ידי משל חי להראות את הכח הזה, שהיה בהרגש הלאומי מיד אחר הולדו, אז יַראה לנו באצבע את אחד־העם בין הסופרים העברים. הוא היה הראשון לברא בנפשו את ההרכבה האורגנית הזאת הדרושה לכלנו. בכל שורה ושורה הננו רואים בחוש את ההרכבה הזאת: הננו רואים ומכירים בו בסקירה ראשונה את האירופי, שמלא כרסו ידיעות רבות ועמוקות שמעסיקות בזמננו את הטופס העליון של איש־אירופי, ויחד עם זה הננו מכירים בו גם כן את היהודי בדיוקו, באופן התפלספותו ובסגנונו.

כשאחד־העם עומד ודורש לנו. שצריכים אנחנו לבנות את העתיד שלנו על העבר שלנו, הוא מרגיש את הצורך הגדול הזה בנפשו פנימה, ולא עוד אלא שהוא גם מרגיש, כי התפתחות כזאת אפשרית היא. ואנחנו מרגישים, כי הוא בעצמו, כלומר, ה„אני התרבותי" שבו, התפתח באופן אורגני כזה. ושבאמת אין בין חריפותו של אחד־העם ובין חריפותו של איזה מבעלי התוספות, למשל, אלא התוכן בלבד – והתוכן הזה הנהו אירופי... זה הוא המהלך הטבעי של הקולטורה האנושית: תוכן חדש בצורה ישנה, עד שגם הצורה לאט לאט תשתנה על פי התוכן.

והסוציולוגיה שאחד־העם דורש בה בכובד ראש ובחריפות יהודית, הִנֵּה תוכן חדש; מדע חדש שנולד בהמאה הנוכחית.

עד היום יש עוד הרבה חלוקי דעות בנוגע לצמצום הגדר של הסניף המדעי הזה, לתוכו ולמהותו. הללו מרחיבים והללו מגבילים. בעוד שהחוקר

גומפלוביטש, ובמדה ידועה – גם ספנסר, מכניסים כמעט את כל הסניפים שב„מדעי החברה", כמעט כל „מדעי־הרוח" (Geisteswissenschaften) אל תוך הסוציולוגיה, מגביל זימל את חוג הסוציולוגיה רק בההכרה של צורות ההתחברות ולא יותר. והחלק הפסיכולוגי לא איכפת לו מאומה. כמדומני, כי אחד־העם אינו מגביל כל כך את חוגה של הסוציולוגיה, אבל גם אינו מרחיב אותו עד לאין סוף. לדידיה, נראה לי, החלק הפסיכולוגי, כלומר הבירור הפסיכולוגי של איזה חזיונות בחיי החברה, הוא העקר היותר גדול וכשהוא בא להסביר איזה חזיון פחות או יותר חשוב ונעלה בחיי העם היהודי, הוא מראה ומברר בראש וראשון את הכחות הנפשיים הפועלים בחזיון הזה ואת אופן פעולתם, ומניה וביה תסתייע שמעתתא אליבא דהלכתא. כה יצא החזיון שהוא עוסק בו בולט והרעיון שהוא דש בו יוצא ברור ובהיר מכל הצדדים. וכל הקוים האלה הדקים והדקים מן הדקים יוצאים מאור אחד ושבים יותר בהירים להאור הזה הגדול המאיר את שמינו – לתקות ישראל ולתחית ישראל, כלומר, לתחית רוח ישראל, „כי פדות נפשנו קודמת לגאולתנו".

והקוטב שכל הרעיונות והמחשבות סובבים עליו הוא אצל אחד־העם רעיון ההתפתחות. לא בין היום ומחר משתנים הדברים בעולם הרוח והחברה, כי אם לאט לאט. הענינים פושטים צורה ולובשים צורה. ויש אשר גם לא נרגיש בהשתנות הדברים, עד שלאחר עידן ועדנין בפתע פתאם נראה, כי ה„היום" אינו דומה במאומה לה„שלשום". ועל השאלה: אימתי בא השנוי הזה? אין אנו מוצאים שום תשובה, מפני שאין אנו יכולים בשום אופן לסמן אף בדיוק כל שהוא את נקודת־העת, אשר בה הוצאנו את הישן מפני החדש. והחדש הזה, בזמן שאנחנו נרגיש בו, כלומר, בזמן שהוא עובר מעל למפתן־הידיעה, הנהו כבר ישן, מפני שכבר נשרש עמוק בלבות בני־אדם, מבלי אשר הרגישו בו כל־כך. מלחמות גדולות ונוראות, אלה המלחמות השופכות דם כמים, מעטות מאד בחיי־העמים. וכל מי שאומר, שהן הן שהביאו איזה רעיון חדש, או איזה צורה חדשה לידי נצחון, אינו אלא טועה. באמת המלחמות והמרידות הן רק האות ההיסטורי, כי כבר הגיעה השעה לאיזה רעיון חדש, או לאיזו צורה חדשה שיתפשטו בעולם, שיצאו ממחבואם מן הכח אל הפועל. לא המלחמה הגלויה, כי אם המלחמה הסמויה מן העין שאינה נראית ואינה מורגשת, „ההתפתחות התמידית ההולכת לאט" (על פרשת „דרכים", צד 174) הוא הוא הכח הפועל ומוליד בהתרבות האנושית.

זה הוא החק היסודי בחיי הרוח והחברה, והחק הזה שולט שליטה גמורה גם בחיינו אנו, בחיי עם ישראל. והחוקר היהודי המזוין בידיעה והכרה כזאת לא יבא ברעש וקולי קולות, לא ירבה פרויקטים בישראל. הוא קורא

בדברי הימים כבספר גלוי, מכיר את העבר ומבין את ההוה, ועל פיהם יִראה לעצמו ולזולתו את הדרך ילכו בה, את הדרך המוליכה ישר אל נצחון החדש על הישן. אבל מודה אני, כי יש אשר גם חוקר כזה, אם גם מלא הוא חריפות וידיעות כאחד־העם, ישגה בדמיונו ולא יראה את האותות פה ושם, המורות, כי כבר הגיעה העת, שהרוח החדש יתגלה, כי כבר נגמר הפרוצס ההתפתחותי, כלומר: המלחמה הסמויה מן העין, ובאה כבר השעה ללחום ולנצח בגלוי. רעיון ההתפתחות אם נכירהו ונבינהו בעצם תוכנו, לא יוסיף לנו, כי עבדים אנחנו, עבדי עולם, להעבר — אדרבה, הוא יורנו כי אין שום עבדות בחיי הרוח; הוא יורנו, שכשם שאין הפרצופים שוים, כך אין הדורות שוים, ה„היום" אינו דומה לה„אתמול", וה„מחר" בלי שום תפונה לא יהיה דומה לה„היום". אמנם הרעיון הזה יורנו, כי יש חוט אחד הבא מן העבר — גם מאותו היותר קדום — ונמשך אל העתיד — גם אל אותו היותר רחוק —, אבל הוא גם יורנו, שישנם גם הרבה קשרים בהחוט הזה המפסיקים דור מדור ותקופה מתקופה, אף כי נקשרו הקשרים האלה, מאותו החוט עצמו...

החזיונות היותר נכבדים בחיינו במאה האחרונה הם: התקונים בדת (המערביים!) והציוניות, ולהם מקדיש אחד־העם את החלק היותר נכבד והעיונות היותר עמוקים שבספרו „על פרשת דרכים" — את ה„פרורים".

התקונים בדת! מי מהציונים הנלהבים ושאינם נלהבים לא שפך עוד את כל חמתו על המתקנים? כאלו היו המתקנים חפצים בכליון ישראל, ברעתו ולא בטובתו. באמת לו יכלנו לשפט רק את כונתם ולא את המעשה אשר עשו, היינו מוכרחים להודות, כי האנשים האלה דרשו רק את טובתנו, כי כונתם ותכליתם היתה רצויה. ואף־על־פי שיצאה לנו מהם רעה רבה, לא היו הם מזידים, כי אם שוגגים, המה שגו בהלכה היסטורית, המלמדת, כי הדת לא תעשה בידים, כי תקונים בדת בכונה הם ממש דבר והפוכו בנושא אחד.

ואחד־העם מוסיף ומראה עוד שגיאה אחת גדולה, שנכשלו בה המתקנים: המה חשבו, כי יש בכח איזה אנשים מלומדים לחלק בדברים שבקדושה בין התוך והקליפה ועל ידי החלוק הזה לבא לידי החלטה לזרוק את הקליפה ולשמור את התוך. „בקדש", מלמד אותם אחד־העם, „המטרה מקדשת את האמצעים קדושה לעצמם". („בין קודש לחול".) והראיה, כי הספרים הגדולים שפעלו פעולה עזה על רוח האדם הלכו ונשתכחו, אף כי תוכנם לא נשתכח ופועל עוד היום כמאז, ואולם הספרים הקדושים עומדים עד עתה בקדושתם, וצורתם קבלה קדושה לעצמה כמו

תוכנם, ולכן לשוא עמלו המתקנים לשבור את החבית, כלומר: השפה העברית, ולשמור את יינה, כלומר, את הדת עצמה, כמו שלשוא עמלו לזרוק את הקליפה, כלומר: המצוות המעשיות ולאכול את התוך: כלומר, הדעות המפשטות.

הן אמת, כי ההנחה היסודית שהניח פה אחד־העם וגם חלק ממסקנותיו מופרכות הן מאיזה צד, וכבר יש מקום להמתקנים לאמר כי אין שום הבדל בזה בין ספרי קדש ובין ספרי חול. אלה הספרים, שאחד־העם מביא מהם ראיה, אינם מוכיחים כלום. ספריו של ניוטון לא נשתכחו מההמון, כי הוא לא הכירם מימיו וגם לא נכתבו עבורו, וכלום איכפת ליה אלא תמצית התוכן, ואותה הוא זוכר ולא ישכח לעולם. ספריו של אפלטון נשתכחו מפני שמהלך הקולטורה נתרחק מאד מאת ת ו כ נ ם. ואין לנו בהם עתה אלא חפץ היסטורי, והם אינם מעסיקים אותנו רק בתור טבעת אחת בשלשלת הקולטורה האירופית. והא ראיה, כי ספריו של אריסטו היו באמת ידועים לכל איש משכיל בימי הבינים, — בעת שהיתה הפילוסופיה שלו האבן הראשה בכל הבנין של הקולטורה, — כמו שלנו ידועים ספריהם של קנט ושופנהויער ועוד. ולא עוד, אלא שגם כתבי־הקדש עצמם ידועים לרוב בני אדם, המקדישים ומעריצים אותם כמונו, רק בשפות זרות ובשפתם המקורית יכירום רק מלומדים אחדים, אשר ידיעתם זאת היא אומנותם. ואם מביא אחד־העם ראיה מ ה ק ר א י ם, ששברו גם הם את החבית ושמרו את היין ולא עלתה בידם, וענו לו המתקנים החדשים בסגנון יהודי בשאלה: מנין לך, כי שבירת החבית קלקלה את פעלם של הקראים, אולי קלקלה אותו זאת החבית החדשה שעשו ושהציגו על מקומה של החבית הישנה? לו שמרו באמת את היין בעצם טהרתו, את היין הזה אשר התאמץ מרוב ימים, מי יודע אם לא עלתה בידם אז לקבץ את כל העם תחת דגלם?

אבל באמת לא זה הוא העקר, אשר שגו בו הקראים וגם המתקנים החדשים. העקר הוא ששגו באותה ההלכה פסוקה שהזכרתי לעיל, כי אי אפשר לתקן את הדת בידים על־פי החלטות ברוב דעות. הדת היא בריה אורגנית ולכן תגדל ותתפתח ותתוקן על פי חקיה העצמיים המונחים בה בעצמה, מבלי אשר ירגיש שום אדם בהתקונים האלה, כשם שאין אדם מרגיש בהתקונים שיעשו יום יום בהשפה שהוא משתמש בו. ואין כל ספק, כי גם דתנו אנו תלך ותתפתח ותתוקן מאליה, אם רק יעלה בידי הציוניות להפיח רוח חיים חדשים בלב העם, אף כי הציוניות כשהיא לעצמה אינה משתדלת כלום לתקן את הדת, אף כי היא אינה מוציאה מגבולו את הכתב ואף לא באה להוסיף עליו או לגרוע ממנו בדרך מ ל א כ ו ת י ת; כי אם זאת כל מגמתה, שיהיה המרכז לכל — „ש א י פ ה ח י ה ב ל ב ב א ח ד ו ת ה א ו מ ה, ל ת ח י ת ה ו ה ת פ ת ח ו ת ה ה ח פ ש י ת ל פ י

רוחה, על יסודות אנושיים כלליים" (תורה שבלב). וגם הלכה פסוקה אחרת שכחו הקראים והמתקנים החדשים: שמעגל ההיסטוריה לא ילך אחורנית. תקונים מִלְּבַר אין אנו מכירים בשום בריה אורגנית. הקראים כמו המתקנים החדשים חפצו לחתוך את כל התלמוד והקולטורה הרבנית כמו שחותכים זמורה נובלת מהעץ, אבל הקולטורה הזאת נשרשה כל־כך עמוק בלב העם, עד שיכולים אנו לאמר, כי כבר נעשתה לחלק מנשמת העם עצמו. בזה שגו המתקנים, שחשבו שיעלה בידם לפסוע פסיעה גסה על חיי הרוח של אלפים שנה. בחיי הרוח שייך באמת אותו החק הטבעי של חכמי ימי הבינים, החק של „יראת הרקות" („horror vacui"). פה אף רגע אחד לא תוכל השלילה כשהיא לעצמה לשלוט בלב האדם. ולכן לא צדקו דברי ניטשה: „כדי לבנות מקדש, צריך להרוס מקדש", אדרבא, אני מהפך הדברים: „כדי להרוס מקדש, צריך לבנות מקדש". הבנין קודם, וסוף הסתירה וההריסה לבא.

את הרעיון הזה יבאר גם אחד־העם במאמרו היפה והעמוק: „לתולדות החיוב והשלילה".

מלחמה בין החדש והישן תוכל להיות, מבאר אחד־העם, באחד משלשה אופנים: „חיובית בלבד או שלילית בלבד או מעורבת מחיוב ושלילה". חיוב חדש כי יבא לעולם, אשר מגמתו להוסיף מה על הישן סוף סוף אחר איזה זמן יביא לידי השואה עם אותו הישן. הוא יגדיל את הרכוש מאז וסוף סוף החברה עשירה על ידו מכפי שהיתה עד עתה. הפלוסופיה הדתית של ימי הבינים והחסידות בעת החדשה, הן משלים למלחמה חיובית כזאת. אף כי לא הביאה המלחמה הזאת את אחד מן הלוחמים לידי נצחון, אבל כל המלחמה חדלה ואדרבא החדש נתאחד את הישן והיו לבריה אחת אורגנית. אמנם אם המלחמה הוא רק בשם איזו שלילה, אז סופה חלוק הדעות גמור והבדל־עולם בין המחנות הלוחמים. משל למלחמה כזו היא כת הקראים. המלחמה חדלה, אבל השאירה לעולם מחנות נבדלים. ובאמת הבא רק לגרוע אין מספיקים בידו. ואני מוסיף למשלו הזה של אחד־העם עוד משל אחר: כת הריפורמה במאה הי"ט גם היא לא באה להוסיף אלא רק לגרוע; וסוף סוף נשארה כת בודדה ולא תבא לעולם לידי השואה או התאחדות את הכתיות הדתיות שהיו לפניה. הריפורמה האשכנזית היתה בעצם תוכנה ותכליתה באמת רק שלילית ולא, כמו שמבאר אחד־העם, „מעורבת מחיוב ושלילה". כמדומה לי, שטועים הם סופרי דברי ימינו ובתוכם גם אחד־העם בחשבם, כי ה„צורך לחיי אזרח" הוליד את כל התנועה הריפורמטורית באשכנז. לדידי איפכא מסתברא: החיים האזרחיים שכבר השיגום, או שקוו להשיגם, הם הם שהולידו הצורך להתדמות בכל להשכנים שדרו בתוכם ובזה גם לפסוע

בסיעה גסה בלתי טבעית על כל הקולטורה, שנתגדלה ושנתפתחה בין חומות הגיטו. תנועה מעורבת מחיוב ושלילה היתה רק תנועת ההשכלה במזרח אירופה, שהיתה באמת שונה מחברתה שבמערב בכל תוכנה ומטרתה. אם דרשו בעלי־ההשכלה ברוסיא תקונים בדת הראו בתוך כדי דבור גם על החיוב החדש שימלא מקום הישן — על השכלת אירופה עם כל המסקנות המוסריות והחברתיות שתצאנה ממנה. תמה אני, אם היה בכל דור ההשכלה אף אחד, אשר דרש מאחיו שיתדמו גם בדתם לשכניהם; אדרבא המה דרשו רק „היה אדם בצאתך" אבל בתוך כדי דבור הוסיפו: „ויהודי באהלך". לו היו הולדהיים וסיעתו מדברים עברית היו צועקים כברוכיא: „היה אדם ורק אדם בצאתך ובאהלך וגם בבתי־כנסיותיך!" להיהודי בשביל יהדותו לא הניחו המה שום מקום להתגדר בו, וכל יהדותם היתה רק שלילת הנצרות.

תדע לך שהוא כן, שהרי כל אלה האנשים שעמדו בראש תנועת ההשכלה במזרח — מובן, כי רק אלה שעוד לא בלו מזוקן! — נכנסו ראשם ורובם להציוניות. נכנסו — כי מוכרחים היו על פי רוחם ודעותיהם להכנס. הם דרשו: היו יהודים משכילים! ולכן היה עליהם לדרוש בראש וראשון: היו יהודים לאומיים!, כלומר, יהודים המוכשרים על פי תנאי חייהם ותכונותיהם המוסריות לקבל את ההשכלה. ולעומת זה מה אנו רואים באשכנז? שמה התפתחה „חכמת־ישראל" — אותה המצבה הקרה על קבר ישראל.

את השתלשלותן הטבעית והמוכרחת של הדעות האלה ומסקנותיהן יַראה לנו אחד־העם במאמרו: „עבר ועתיד". „בין סדר התפלה החדש בלי זכר לעתיד ובין הספרות החדשה על תולדות העבר יש קשר ויחס פנימי, פסיכולוגי", יאמר אחד־העם. ואני מוסיף על זה: בין ההשכלה העברית לשם עתיד אנושי ובין התנועה הלאומית לשם עתיד אנושי־יהודי יש גם כן קֶשר ויחס פנימי, פסיכולוגי. ובאמת, בשעה שמחקו הריפורמטורים האשכנזים מאת סדר תפלותיהם את כל התקוה והזכר לציון, לא נשאר להם בלתי לחשוב על העבר ולהראות את העמים והשרים את יפיו של העבר הזה. אמנם בעת שכתבו משכילינו עברית לעברים ומגמתם היתה, שתתפשט ההשכלה האירופית בין היהודים בכלים יהודיים, מוכרחים היו לבא במשך הזמן לידי המסקנה, כי נחוץ הוא, שיהיה הגוף הזה, אשר המה טורחים עבורו, גם שלם ובריא, והנשמה הזאת, שהמה חפצו ליפותה, נשמה צריאה ושלמה. ואם באו רופאים מומחים והראו את סם החיים, אותה הרפואה היחידה שמצאו בעד העם העתיק יומין, אז גם הם, בעלי ההשכלה, ראו את המציאה ונפלו עליה והיו בין לילה לציונים נלהבים, כי רק אותו הרעיון של חבת־ציון היה חסר להם להשלמת דעותיהם.

ובכן עוד הפעם כמקדם כל מגמתנו או לפחות חלק גדול ונכבד ממגמתנו הכללית היא – השכלה; השכלה וקולטורה אירופית! אבל האם בזה אינה עומדת אותה הסכנה לנגד עינינו, אשר ברחנו ממנה, תחת צלה של הציוניות? הן אם נכנס ראשנו ורובנו בהקולטורה האירופית, הלא יש לחשוש, שמא נתבולל בין העמים, נתבולל ביניהם בחפצנו להיות כמוהם ולחקות את דרכיהם. אבל לא! האסון הזה לא יקרנו עוד בעת שמזוינים אנחנו בלאומיותנו!

את כל הענין הזה יסביר אחד־העם בעמקות וחריפות נפלאה במאמרו: „חקוי והתבוללות".

„החקוי שאדם מחקה את רעהו או החברה את רעותה יוכל להסבב על ידי שתי סבות: על ידי ה ת ב ט ל ו ת ה י ש ו ת מפני אותו האידיאל שאנו מחקים אותו, או על ידי ה ת ח ר ו ת אתו. החקוי בכלל הוא כח גדול ועצום בנפש, אשר בלעדיו לא נוכל לצייר בנפשותינו התפתחות החברה. בימים מקדם היה הכח הגשמי הכח המורגש ומכובד ביותר, ולכן היו האנשים בעלי כח גשמי מרכז החקוי; אחר כך כשהלכה הרוחניות והיתה לכח מורגש בלב האדם, היה הכח הרוחני לסבת ההתבטלות. והאנשים האלה, בעלי הכח – גשמי או רוחני – הטביעו על החברה, שחיו ופעלו בה, את צורתם. אבל כיון שקבלה החברה כבר צורה קבועה, חדלה היא בכללה לחקות אנשים יחידים, ובעת ההיא נעשה העבר כלו – „הראשונים" בתור בריה אחת אורגנית – למרכז החקוי של התבטלות. עם כל זה לא חדל החקוי בתור כח חי ופועל מלשלוט בחיי החברה. אדרבא, בין אנשי החברה ישלוט עוד הרבה החקוי, אבל לא מסבת ההתבטלות, כי אם מסבת ההתחרות.

והנה ההבדל בין שני מיני החקוי גדול הוא מאד. בחקוי של התבטלות יחקה המחקה את רוחו של המחוקה, בעוד שרוחו העצמי בטל הוא. אבל בחקוי של ההתחרות יחקה המחקה אמנם את דרכיו של המחוקה אולם לפי רוחו וטבעו העצמי.

והחק הזה בענין החקוי שורר לא רק ביחס של עם אחד אל העבר שלו או רק ביחס של אנשים יחידים באותה החברה, כי אם גם בין חברות שונות. גם פה יש חקוי של התבטלות וחקוי של התחרות. הראשון מביא לידי התבוללות, מפני שמבטל את רוחה העצמי של החברה המחקה ומפני שמהליש גם כן אותה יראת הכבוד מפני אבותיה שהטביעו את צורתם עליה. אבל האחרון אינו מביא לעולם לידי התבוללות, „אלא אדרבא החברה המחקה תשתמש בכח זה עצמו, כדי ל ג ל ו ת א ת ר ו ח ה ה ע צ מ י ת באותן הדרכים שעשה כן המחוקה לרוחו הוא".

זהו דרך החקוי בין עמים שונים היושבים על שמריהם ושומרים את עצמיותם הלאומית. והנה – יורה אותנו אחד־העם הלאה – אומתנו אינה

צריכה לירא מפני ההתבוללות, כי לעולם לא באנו לידי התבטלות: או התיהחקנו כלה מאת החקוי או באנו לידי חקוי – ההתחרות. וגם אלה המתקנים שבמערב מרגישים עוד בנפשם איזו יראת הכבוד מפני ה„אבות", ואם כן ההתבטלות הזאת הנה בסיס חזק להעצמיות הלאומית. וגם המתקנים לא התבוללו, כי להמתבוללים אין עוד מה לתקן. אבל סכנה גדולה נשקפת לנו מהתפרדות הקולטורה של עמנו. היהודים הדרים באשכנז יחקו – אם גם בחקוי של התחרות – את האשכנזים, והיהודים בצרפת – את הצרפתים וכו', „עד כי ברבות הימים לא יהיה עוד ישראל גוי אחד אלא שבטים שבטים נפרדים". והמחסה האחד מן הסכנה הזאת הוא מרכז מקומי אחד, אשר בו יתאחדו ויתחברו כל אלה הקולטורות והיו לקולטורה אחת שלמה ואורגנית.

אמנם אף על פי שכל הקונסטרוקציה הזאת מיוסדת היא על בסיס נכון וקיים, על חקים ידועים שבכחות הנפש ופעולתם, עם כל זה המסקנות שמוציא ממנה אחד־העם לא ישרו בעיני.

לדעתי, ההתבוללות הגמורה והמוחלטת סכנה גדולה היא לנו. הראיה שמביא אחד־העם מתקופת ההיליניסטים אינה מוכיחה כלום, אף על פי שבכלל השתמשו ההיליניסטים ביפיפותו של יפת בעד אהלי שם; אין אנו יודעים כמה וכמה אנשים נאבדו לנו על־ידי ההתבוללות היונית שבאותה התקופה. כל העם לא התבולל מפני שהתרחק מהחקוי אף מאותו של ההתחרות. ואם התקופה הזאת אינה מוכיחה כלום בעד מסקנתו של אחד־העם, הנה תקופת התקונים בימינו היא באמת רק מעשה לסתור. התקונים באשכנז היו מוליכים ישר אל התבוללות גמורה, לו היה העם באמת נמשך אחריהם. ובאמת כל אלה ששמעו בקול הריפורמטורים הקיצוניים ושובתים ביום א' התבוללו לגמרי. כל יהדותם עתה עומדת רק על איזו שלילה דקה מן הדקה, כלומר, שהם אינם מאמינים בדבר אחד, אשר שכניהם מאמינים בו. זאת ולא יותר. המשל שבחר בו אחד־העם הוא שהוליכהו שולל. באמת אין אברהם גייגר אותו הטפוס הבולט של המתקנים באשכנז. בלבו של גייגר היה בוער ניצוץ חזק של לאומיות יהודית, אשר גם כל הכחות המתנגדים לה – שאין פה המקום להאריך בהם – לא יכלו לכבות אותו 1). לו היינו הולכים בדרך שהוליכונו בה המתקנים כהולדהיים וסיעתו היינו כבר מגיעים היום להתבוללות גמורה, עד שגם החציצה הדקה מן הדקה לא היתה עוד חוצצת בינינו ובין העמים האחרים.

להמתקנים אין צורך לתקן, – יאמר אחד־העם. אבל השאלה היא:

---

1) מדעתי זאת חזרתי במשך הזמן, אחרי שעברתי בדיוק על כל ספריו של גייגר. (ראה מאמרי: „אברהם גייגר").

לאיזה תכלית ובאיזה אופן לתקן? אם מתקנים הם את נחלת אבותם על פי צורה ידועה; והצורה הזאת היא ממש צורתו של נושא־החקוי, אז התקון הזה הוא הוא המורה על ההתבטלות והוא הוא ההתבוללות, אותה המחיצה המעכבת אותם מלכנוס לפני ולפנים תפול מאליה, כי חלושה ורפה היא שאין בה הכח לעמוד מפני נשימה אחת קטנה הבאה מן החוץ. מזלנו הטוב הוא שגרם, כי הכיר העם בסקירה ראשונה ובאינסטינקט בריא אשר בנפשו את המסוה שעל פני אותם התקונים ונסוג אחור מפני הבריה הזאת המשונה, הזרה לרוחו.

וכשם שההתבוללות הנה – או לפחות היתה לפני ימי הציוניות – סכנה גדולה לעמנו, כן ה„התפרדות" אינה סכנה. בלי ספק יודע גם אחד־העם, כי יש להקולטורה האירופית איזו צורה ואיזה תוכן שאינם מיוחדים לשום עם בעצמו, והצורה הזאת והתוכן הזה הם התמצית של הקולטורה האירופית שאינה תלויה בשום ארץ ובשום עם. אבל העקר הוא, כי אם באמת עם ישראל רק על פי חקוי ההתחרות יקבל את התרבות האירופית מאת כל עם ועם שהוא שוכן בתוכו, כלומר, אם ישתמש – על פי דבריו של אחד־העם – בהדרך שהלכו הם; „כדי לגלות את רוחו העצמי", אז הרוח הזה העצמי יטביע את צורתו על התרבות האירופית המקובלה ותהיה אם כן סוף סוף בריה אחת, שלמה ואורגנית. והקולטורה הזאת תקרא על שם ישראל, הוא יהיה נושאה והיא תהיה תעודתו.

היא תהיה תעודתו, – אבל מבלעדי זאת אין שום תעודה פרטית לישראל, כשם שאין תעודה פרטית לשום עם אחר.

בא וראה, כמה יגעים העמים האחרים כדי למלאות את תעודת־האנושית הכללית וכמה פעמים לא יעלה בידם, והחכמים שבמערב – וגם אחד־העם – באים ומעמיסים עלינו עוד תעודה פרטית, המיוחדת רק לנו, העם הנבחר! באמת אין בין תעודתם של חכמי המערב ותעודתו של אחד־העם אלא שנוי המקום לבד. בעוד שחכמי המערב מטיפים לנו השכם והערב, כי צריכים אנו למלאות את תעודתנו – הרחבת האמונה באחדות הבורא – פה בארצות פזורנו, יבוא אחד־העם – במאמרו: „כהן ונביא" – ויוכיח, כי יכולים אנחנו למלאות את תעודתנו – לחיות על פי האידיאל הנביאי: „ממשלת הצדק המוחלט בכל הבריאה כולה" – רק ב„התרכזות והתאחדות כחותינו" במקום אחד, כלומר, בארץ אבותינו. ובכן אם לא נהיה כלנו צדיקים גמורים, לא תהיה לנו הצדקה לחיות ככל עמי הארץ חיים עצמיים בארצנו? כנראה שמח אחד־העם מאד על הרעיון הזה מפני שמצא, כי תעודתנו היא להיות בעצמנו נושא האידיאל הנביאי, כלומר, להיות המשל החי בעד האידיאל הזה, והנה נחיה חיים נצחיים, מפני שלעולם לא יתפשט האידיאל הזה בין כל בני אדם. אבל דא עקא, כי גם בינינו

אנו לא יתפשט האידיאל הזה לעולם, כי גם אנחנו בני אדם הננו, בני אדם פשוטים עם כל החסרונות והמגרעות התלויים במין האנושי; אבל דא עקא, שגם בינינו ימצאו לעולם גנבים ומלוי ברבית, שקרנים וכזבנים וכל מיני פורעניות – ואיך נהיה למשל עם חי בעד העמים האחרים שאינם באמת טובים, אבל גם אינם גרועים ממנו? האם לא תהיה לנו אז הצדקה לחיות בעולם? זוכר אני מה שאמר לי אחד מחכמי המערב הגדולים, בהראותו באצבע על איש צבא שבא לקראתנו: „האמן לי, שכל עוד שלא נתקימה נבואתו של ישעיהו: „וכתתו חרבותם לאתים", עוד יש לנו תעודה כזאת בעולם". והנה עתה הם יושבים בהאאג ומתיעצים; ויש סכנה גדולה שהמה בהחלטותיהם יפסיקו את פתיל־חיינו...

אמנם אין אנו צריכים לשום תעודה מיוחדת בשביל שתהיה לנו הצדקה לחיות. אנו מרגישים בלבנו החפץ העז והתשוקה הנמרצה לחיים עצמיים, הננו מרגישים גם בנפשנו הכח לחיות חיים עצמיים, לכן צריכים אנו לחיות. והחיים בעצמם הם הם תעודתנו הקדושה...

אברהם גייגר.

אברהם גייגר.

בשנה זו, בחדש מאי, מלאו מאה שנה להולדתו של אברהם גייגר. המאורע הזה נתן ענין למפלגות השונות בעמנו להשמיע את משפטם על גייגר ועל פעולתו והשפעתו על בני דורו. כאלה כן אלה הביטו על גייגר כעל מחולל תקופה חדשה בישראל. תקופת הריפורמציה התגברה בארצות המערב בהמאה שעברה, ובכן החל הרעש במחננו: כל הנוהים אחרי הריפורמציה הדתית ורואים בה צעד קדימה הרבו לשבח ולפאר את זכרו של אבי התנועה הזאת עד לאין קץ. ומצד השני, כל אלה, שמאיזה טעם שהוא מתנגדים הם להריפורמציה בישראל, חרפו וקללו את זכרו של גייגר, אשר בשלו באה כל הרעה הזאת.

הבה נתבונן נא, אם באמת היה אברהם גייגר מחולל איזו תקופה שהיא ואם באמת בכח עצמו ברא הוא את תנועת הריפורמציה בקרב אחינו בארצות המערב.

בתור תשובה על הפרובלימה הזאת אני מציע את הפרקים הבאים, אשר העליתי מתוך עיון והסתכלות בחייו ובספריו של אברהם גייגר. את מסקנותיהם אני מרשה לעצמי להקדים כבר במקום הזה:

אברהם גייגר לא ברא בכחו שום תקופה חדשה בדברי ימינו, מפני שחסרה לו אותה הקיצוניות המוחלטת, שהריפורמטורים הדתיים מצטיינים בה. חסר לו גם אותו הכח ועוז הנפשי שאינו מתחשב עם שום מניעה, מאיזה צד שתבא. בנפשו פנימה אמנם נטה גייגר אחרי הריפורמציה היותר קיצונית, אבל מחשבות כאלו לא הביע בפני שום איש, כמעט שלבו לפומיה לא גלה. יש שבשעה שהוא כועס על כל העולם לרגלי איזה מכשולים פרטיים או צבוריים העומדים על דרכו, או לרגלי איזו קטטות וסכסוכים אשר לו עם הקנאים השונים, בשעת רוגז כזו יש אמנם שעטו פולט איזו מבטא חד וקצוני, ואז הוא דורש לא רק את הריפורמציה, אלא גם ההריסה והחורבן של היהדות. ובשעת־רוגז כזו יש שהוא דורש גם את הפירוד הגמור בישראל והוא מתגעגע לבריאת כתה דתית חדשה, שתפרד לגמרי מן השרש. אולם כאשר רק תדל הרוגז, חדלה גם הקצוניות ואז היה על פי טבעו ועל

פי משרתו מתווך ומפשר בין הקצוות. על פי טבעו היה האיש הזה מלומד גדול, בעל שכל חד ועמיק, בקי עד להפליא, חוקר מתון ודורש את האמת. ולא יפלא, איפוא, אם איש אשר כזה, שהוא רגיל לחקור ולחזור ולחקור אחרי כל דבר ולהעמיק אל תוכה של השאלה המונחת לפניו, וביחוד איש שרגיל לחקור ולהתעמק בהיסטוריה, — שאיש כזה אינו נוח לקרוע בידיעה את החוט ההיסטורי ולקפוץ על הרבה דורות ותקופות שלמות. וגם על פי משרתו נכון היה לתווך ולפשר. הוא היה רב בישראל שחפץ לחיות בשלוה בעדתו, ולא עוד אלא שמגמתו היתה להשיג בכל פעם רבנות יותר גדולה ויותר רחבה, ובכן בטבע הדברים היה מונח, שהיה מתרחק מן הקצוות. ובאמת השתדל גייגר כמעט כל ימיו לצעוד „באמצע הדרכים" בהשתדלותו לתקן את הדת המעשית. בסדור התפלה עשה הרבה תקונים, את השפה העברית השתדל לצמצם בסדור־התפלה, אבל לא עקר את הכל, כמו שעשו הולדהיים, ריטר וכל כת דלהון. גם את השבת לא בטל ועוד דברים רבים שעוד ארבר עליהם להלן בפרטות.

אבל השקפה אחת יסודית היתה לו, שבה היה קצוני מופלג, אולי היותר קצוני והיותר מוחלט בכל בני דורו. ההשקפה הזאת היא: הדרישה המוחלטת להתבוללות. הדרישה הזאת היתה הציר, שעליו תסוב כל השקפתו על היהדות ועל החיים ועל העולם. היא היתה המגמה האחרונה בכל פעולותיו הספרותיות והחברתיות. היו בזמנו הרבה שדרשו וקראו להתבוללות — לשם התאזרחות, כדי להשיג שווי־זכיות, ואולם אצלו לא ההתאזרחות ולא שווי־הזכיות היו העיקר והתכלית המקֻוה, כי אם ההתבוללות כשהיא לעצמה. בלבו לא היה, כפי הנראה, שום זיק של רגש לאומי יהודי, או שעקר, מסבות בלתי מובנות לי, את הרגש היסודי הזה מלבו בכונה. חלילה לי מלהחליט, שגייגר שנא או שלא אהב את היהדות, אדרבה, הוא אהב אותה מאד, ואיך אפשר הדבר שלא יאהב איש את הדבר, שהקדיש לו את כל כחו ואת כל כשרונותיו הנעלים! אבל הוא אהב רק את היהדות המפשטה, אותה היהדות שהיא מונחת כבר בתיק הספרים. אותו סכום הרעיונות והתורות שהוא ראה בו את התמצית ואת העיקר. ואם מצא במשך חקירתו איזה רעיון שלא התאים להשקפתו היסודית או שלא מצא, פשוט, חן בעיניו, זרקו הלאה בקליפה שאינה נוגעת אל התוך. בה בנה ושכלל לעצמו יהדות שהיתה נעימה לו ואותה אהב. אבל להיהדות החיה והפועלת, להצבור היהודי, לא היה אף זיק של אהבה חיובית בלבו. יחסו אל היהדות הזאת היה רק שלילי, כמאמר התלמודי הידוע: „כל הכופר בע"ז הרי זה יהודי". במובן השלילי הזה היה הוא יהודי אדוק, מפני שהיתה בנפשו שנאה כבושה להדת השלטת. הדת היהודית, כפי שעלתה לו בהפשטתו המלאכותית, היתה לו הדת היותר חפשית בעולם,

שאינה מעיקה לנפש ואינה משעבדת את הרוח החפשי. את יצירתו זו, יצירת רוחו ממש, אהב בכל נפשו. אבל לה עם היהודי לא היתה לו שום קורבה נפשית. את מותו של העם הישראלי הוא לא רק שאינו מבכה, אלא גם כמעט שמתפאר בו. העם מת – תחי העדה, או, יותר טוב, הכנסיה! לדעתו „העדה" הוא תואר יותר רם, יותר מפואר ויותר נצחי מה„עם". הקראים שעזבו את עמם ונהיו לעדה הולכים וגועים לנגד עינינו במיתה כל כך אפלה, כל כך חשכה, שאחר זמן מה ישאר מהם רק מעט אפר ומעט ספרים – וגייגר משתוקק לראות את עם ישראל החי והפועל רק בתור עדה! אבל נניח נא את ההערה הזאת, שמקומה להלן, במקום שאעתיק את השקפותיו של גייגר על היהדות והיהודים ובמקום שאבקר את השקפותיו אלו.

פה רק עוד מסקנה אחת, שאני מרשה לעצמי להקדים גם אותה במקום הזה.

אלה שהיו קרובים לגייגר בבשר וברוח מספרים, שהוא היה בעל רגש דתי עמוק. לי קשה להאמין בעמקו של הרגש הזה. מה שאני קורא בכתביו ומה שאני יודע מקורות חייו עושה עלי רק את הרושם הזה: הוא השתדל בכל כחו להציל לעצמו מעט דתיות, כאיש המציל מן הדליקה מעט מטלטלין מן הבא בידו, כדי שלא יֵעָני כליל. והוא הציל מן הדת את האמונה ביחוד השם ובמוסר הנבואי. אבל היש בידי מעט פילוסופיה שכלית זו למלא מקומה של דת היסטורית, שהתפתחה במשך שלשת אלפים שנה? כל זה יבואר לנו אחרי אשר נכיר את השקפותיו במקורן.

I.

אספר בקצרה את קורות חייו.

אברהם גייגר נולד בפרנקפורט ע"נ מאין ביום כ"ד מאי לשנת 1810 למספר הרגיל, על ברכי הורים הגונים ובלתי־אמידים. אביו, ר' מיכאל אלעזר גייגר, היה, כפי הנראה, בעל־בית חשוב, יודע ספר ואולי גם מעט למדן, מאותו הטיפוס הרגיל עוד היום אצלנו בארצות המזרח. אולם אחיו הגדול ממנו, שלמה, היה מופלג בתורה וגם ידען עצום בלמודים אחרים. כפי שאני משער, היה בעת זקנתו דיין בפרנקפורט. כה מתאר אותו מו"ל „החלוץ" בשנת תרי"ג. ר' שלמה זה היה מלמדו הראשון של אחיו הצעיר, והוא הורה אותו לא רק, כדרך החנוך שהיה רגיל אז גם באשכנז, גפ"ת, אלא גם תנ"ך והרבה דקדוק. על חשבונו של רוטשילד למד אברהם גייגר אצל מורים פרטיים גם למודי הגימנזיה, ביחוד שפת יון ורומי, והשתלם בלמודים האלה כל צרכו, עד שבשנת הי"ט לחייו החל כבר לבקר בתור תלמיד מן המנין את האוניברסיטה בבונן. שם שמע שעורים בלמודים שונים, כמעט

בערבוביה, אבל למודו העקרי היו השפות של עמי הקדם, ביחוד השפה הערבית, שרכש לו בה בשנות שבתו בבוֹנן ידיעות רחבות ועמוקות. כבר בשנים הראשונות לשבתו בבונן הוא כותב מאמרים מדעיים ומשתוקק לראותם בדפוס. הוא כותב, למשל, בקורת על ספרו של מ. ל. לנדוי: „הרוח והשפה של העבריים בימי הבית השני" ושולחה לגיזיניוס, אבל גיזינוס אי־ה מפרסמה, — „אולי מפני שאני יהודי", מצדיק גייגר על עצמו את הדין... רושם אדיר ועמוק עושה עליו בימים האלה ספרו של גבריאל ריסֶר „ע"ד מצבם של בני דת משה באשכנז". ההתלהבות הגדולה היוצאת מתוך המחברת הזאת, הדרישה החזקה לשווי זכיות, שהמחברת הזאת מצטיינת בה, מושכת ומלהיבה גם את נפשו. ביחד עם חבריו, שמתעתדים גם כן להיות רבנים בישראל, הוא מיסד בבונן חברה קטנה כדי להשתלם בהטפה על הטפה אחת ביחוד הוא מודיע בהספר היומי שלו. הוא הטיף ע"ד ה„רעיון המשיחי" ומבטיח, „כי למרות כל האדיקות הדתית שהיתה בההטפה הזאת, לא נמצא בה אף נדנוד קל מאיזו התבדלות לאומית"... בימים ההם הוא מתרועע הרבה את שמשון רפאל הירש וידידות עמוקה מקשרת את לבבם. ידוע, כי לימים היו שני האנשים האלה שונאים איש את אחיו תכלית שנאה. אבל למרות האדיקות הדתית, שהוא משתדל להראות אותה לכל מכיריו, הוא כותב בחשאי מאמר או מכתב למלומד אנטישמי נודע, יועץ־בית־הספר רוססיל, ובכתבו פלטה עמו מלים נוראות מעין אלו: „הרוח הרע, הרוח התלמודי העתיק". ולא עוד אלא שגם לפני חברו אולמן הוא מציע, שכל אלה היהודים, שבנפשם כבר נתרחקו מן התלמוד, מחויבים ומוכרחים לפרסם את התרחקותם זו ברבים ולהפרד מתוך העדה של המאמינים בתלמוד.

בשנת 1832 זכתה עבודתו הספרותית הראשונה בפרס, שקצבה האוניברסיטה בבונן בשביל ספר מדעי על דבר „המקורים העבריים של הקוראַן".

בסוף השנה הזאת נבחר גייגר לרב בעיר וויסבַדן, שהיתה אז עדה קטנה ולא עשירה. משכֻּרתו היתה 400 זהובים לשנה והכנסותיו לא הספיקו ליסד בית בישראל; ולכן לא נשא את ארוסתו, אמיליה לבית אופנהיים מבונן, שארש אותה תיכף אחרי השיגו את משרתו, אלא רק אחרי אשר השיג משרה יותר גדולה, בברסלוי.

בינתים ישב בגפו שנים אחדות בוויסבדן והתעמק ועשה חיל בלמודים ורכש לעצמו בקיאות רחבה כמעט בכל ענפי המדעים העבריים ובכל המתיחס אל המדעים האלה.

בשנת 1835 בנה במה לעצמו והתחיל להוציא עתון חדש: „עתון מדעי בשביל התיאולוגיה היהודית" „Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische

Theology". חוברות אחדות יצאו לאור בלי חתימת שמו, מפני שבני משפחתו יראו, כי ה„אפיקורסות" הנוצצת מתוך המאמרים תזיק להעורך. אחרי כן גברה התשוקה לפרסום וגייגר חתם את שמו בפירוש תחת כל מאמר ומאמר שיצא מתחת ידו. מובן, שהעתון הזה כמעט שלא נתפשט כלל וקוראים לא קפצו עליו. באחד ממכתביו לרעו ד"ר יעקב אויאֶרבך הוא מתפאר, כי ב„החודש האחרון חתמו בברסלוי – מקום הדפוס – שלשה חותמים חדשים על העתון... וכה מתפשט העתון מחדש לחדש ולא משנה לשנה"...

בשבתו בוויסבדן קרא גייגר אחדים מרעיו וחבריו לאספה ונאספו אחד עשר איש. זו היתה אספת הרבנים הראשונה באשכנז! תוצאותיה היו, כמובן, מועטות וצנומות. כמעט כל הנאספים היו צעירים לימים, כמו גייגר בעצמו, והסתפקו בויכוח על איזה שאלות הנוגעות להיהדות המעשית ולהרבנות המעשית.

אולם בוויסבדן לא מצא גייגר מה שחפץ: שדה רחב לעבודה מעשית לא היה שם. לכן בקש משרה אחרת. חפץ לקבל את הרבנות בגוטנבורג, אבל שמה לא נתקבל, מפני שהיה כבר חשוד על אפיקורסות. בשנת 1838 נתקבל ל„רב שני ולדיין" בברסלוי. הרבה הרפתקאות ומלחמות עברו עליו, עד שבא אל המנוחה. האדוקים בברסלוי, שהיו נוטים אחרי רבם טיקטין, לא חפצו בגייגר ולחמו בו באותם כלי זיין המעוכרים, ש„החסידים ואנשי מעשה" רגילים בהם: מסירות, הוצאת דבה ועוד דברים הגונים כאלה. הממשלה עמדה בראשונה על צדם של מתנגדיו, אבל אחרי כן, הודות להשתדלותו של אלכסנדר הומבולדט – חוקר הטבע הנודע – נתאשרה בחירתו של גייגר מטעם הממשלה, ובשנת 1840 הוא מתחיל לשמש בתור רב לעדתו. מובן, כי הקטטות לא חדלו וגייגר לא ותר אף על קוצו של יו"ד מאותן הזכיות והחובות של הרבנות שנפשו מאסה בהן, רק למען אשר תכיר העדה בו את רבה. ובכן הוא חפץ לסדר קדושין, גטין, חליצות ועוד דברים, שבלי ספק געלה נפשו בהם. אבל את הרבנות אהב בכל לבו ולכן חפץ להיות לרב לכל משפטיו.

עם כל המלחמות מחוץ ומבפנים שהיו לו, לא חדל גייגר באותו זמן מללמוד ומלכתוב הרבה מאמרים וספרים שלמים במדעי היהדות. הוא המשיך בברסלוי את עתונו, פרסם „ספר הלמוד והמקרא להמשנה", הו"ל את ספרו „נטעי נאמנים", קובץ מאמרים שונים, את ספרו „יהודה די מודינא", שנושא הספר לקח את לבו בהתנגדותו לבעלי התלמוד, ועוד ספרים ומאמרים שונים.

בכל העת ההיא עמדה מגמה אחת נגד עיניו, שמלאה את כל נפשו: ליסד בית מדרש לרבנים. ורגע אחד קוה, כי כבר השיג את מטרתו זאת בחיים – לעמוד בראש בית המדרש כזה, כפי שהוא מספר, עזב

הגביר יונה פרענקל, רק הודות להשפעתו, הון עצום ליסוד בית מדרש לרבנים. וגייגר, שהיה המשפיע, האמין וקוה, כי הוא יעמוד בראש המוסד. אבל תקותו לא באה. ממלאי רצונו של המנוח אמנם יסדו את בית המדרש לרבנים בברסלוי, אבל לא מנו את גייגר למורה, מפני שיראו את אפיקורסותו, ובראש בית הספר העמידו את ר' זכריהו פרנקל. מן העת ההיא נעשה גייגר שונא להאיש הגדול הזה שנאה שבאה – לפחות בתחלתה – מחמת קנאה.

כדי לקרא שעורים בחכמת היהדות יסד גייגר בברסלוי „חברה יהודית ללמוד ולקריאה" ושם קרא את שעוריו פעמים בשבוע.

מעתה התעמק גייגר עוד יותר בלמודיו ובחקירותיו ואחרי שנים אחדות עלתה בידו לפרסם את ספרו היותר גדול, והיותר מקורי, והיותר יסודי, והיותר חפשי שבין ספריו. את הספר: „Urschrift und Uebersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwickelung des Judentums" (1857).

מה שאין אנו מוצאים בשום ספר מספריו ובשום מאמר ממאמריו, אנו מוצאים בהספר הזה: שטה מסוימת שאינה פונה ונוטה לימין או לשמאל ואינה מתחשבת עם התוצאות המעשיות היוצאת מתוך ההכרה המדעית. בכל ספריו ומאמריו הרב שבגייגר עומד כשוטר על גבו ומביט ומזהיר ושומר את עטו, אבל בספרו זה שכח גייגר לגמרי את רבנותו והיה רק חוקר מדעי, המבקש את האמת המדעית בלי שום פניה צדדית, בלי שום כונה מעשית. הספר הזה הוא חקירה מדעית חפשית מכל צד, הנובעת אך ורק מתוך תוכה של הכרתו התורית.

בלי ספק היו הרבה ממסקנותיו מוטעות מיום הולדן ובלי ספק הרבה מהן כבר נתישנו במשך הימים. אבל הספר הזה, כמו שהוא מונח לפנינו, עושה רושם אדיר ונעלה בבקשתו את האמת בלי שום משפט קדום, בבהירותו הנובעת מתוך הכרה מוחלטת, בבקיאותו הנפלאה ובחריפותו המפליאה. ספר כזה כלו אומר כבוד למחברו, אחת היא, אם נסכים למסקנותיו או לא.

גייגר בעצמו סכם את מסקנותיו של הספר הזה באחד ממאמריו שפרסם בעברית, ב„החלוץ" הששי. המאמר הזה מסכם באופן בהיר למדי את הרעיון היסודי, אשר עליו בנה גייגר את בנינו. ואחרי שאין כונתי ומגמתי במאמרי זה לבקר את המסקנות וההחלטות המדעיות של גייגר, כי אם את השקפותיו ורעיונותיו על היהודים והיהדות, שיש להם ערך מעשי ויחס ישר אל החיים שלנו והכרת חיינו, לפיכך אסתפק פה בהרצאת הדברים הללו כמו שהם, כדי להכיר על פיהם את שיטתו בבקורת כתבי הקודש וההלכות, בלי שום הערות מדעיות מצדי, שבאמת אין פה מקומן.

ואלה דבריו במאמרו: „על דבר איזה מחלוקת אשר בין הצדוקים והנלוים אליהם ובין הפרושים, וההפרש בין ההלכה הקדומה למאוחרת":

„....ואני כבר השתדלתי להורות בספרי "Urschrift" כי הצדוקים הם היו נשיאי העדה ממשפחת צדוק הכהן אשר היתה לראש בימי מלכי יהודה וגם אחרי כן כאשר שבו מגלות בבל אל ארצם הם היו לראשי העדה, והראשון היה יהוצדק הכה"ג, ונלוו אליהם כל חורי וסגני יהודה ממשפחת זרובבל וכל קציני העם, ונקראו על שם המשפחה השוררת – צ ד ו ק י ם. ואז בשובם נחלק העם לחצי, קצה העם נלוו אל ה' בכל מאדם ויתחזקו להעמיד המקדש על מכונו, לתת כל המתנות וכל הנדבות לפאר את המקדש ואת משרתיו, הם הכהנים והלויים, לשמור את השבתות ואת המועדים, להזהר מכל טומאה ומכל מאכלות אסורות ובפרט לבלי התערב עם גויי הארץ ולבלי התחתן בם, והם הנקראים בספרי עזרה ונחמיה ה נ ב ד ל י ם מכל טומאת עמי הארץ אל ה', ובלשון קרוב יותר לארמי – ה פ ר ו ש י ם. ומרבית העם בחרו באשר ייטב בעיניהם, הלכו אחר ההרגל, התערבו כה וכה עם גויי הארץ, לא נזהרו בכל כחם ככל הדברים אשר שמו עליהם הנזהרים אוהבי אמונת אבותם, ויהי לבבם פונה הנה והנה, על כן היו נחשדים בעיני הפרושים ויהי שמם ע ם ה א ר ץ. ובראשונה דבקו הפרושים בצדוקים ויהי העם ככהן מתחזקים יחדו להעמיד הדת על תלה, אך מעט מעט גם בתוכם נפלה הפרצה ואש המחלוקת נשקה בם, כי הצדוקים נתגאו על קדושתם ויחוסם והזהירו בפרט על מעשה הזבח וקדושת הזובחים וזורקי הדם ופסעו על ראשי העם, ובהתנשאם (!) עינם אל מושלי הארץ אשר גם ארץ יהודה נכנעה תחתם, אל מלכי פרס מצרים סוריא ואחריהם הרומיים, יראו מחמתם כי עזה ויהי כל חפצם להטות לב הממשלה אליהם, ועל כן סרו גם כה וכה (!) מדרך הדת אשר כרתו ברית עליה, אך רק לפעמים עשו כן מפני היראה, ולרוב דבקו גם הם מאד בכל המצוות אשר היו לדת היהודים, וכמשלים שומרי הדת החזיקו בנהוג לא להוסיף ולא לגרוע, ובכל עת אשר יבא דבר נעלם ולא נכתב עליו בפירוש מה משפטו, גזרו גזרות בעקבות הכתוב, האמינו בברור כי כאשר הוא כן יהיה לעולם, לא מאסו בתהלוכות זמנם לאמר כי עוד הגאולה איננה שלמה ולשום בטחונם כי עוד יבא עת ויחיו אחרי מותם ובדור אחר יקומו עוד ויחי כל העם לתפארת, לא כן (!) לא מאסו בחיי העולם הזה לשום בטחונם על (!) תחיית המתים היא חיי העולם הבא. ובנגדם הפרושים, הם קנאו קנאת הדעת והעם כי כל העדה כלם קדושים ובתוכם ה' ואין לכהנים ולנלוים אליהם להתנשאות על העם, אם גם נבחרו הכהנים למשרתי המקדש ולעבודת הקדש, ושמירת נפשם מכל טומאה יותר מוטלת עליהם, ויחכו לקץ לעת יעלה העם למעלה גדולה

מעתה, מאסו במושלי תבל וישימו בנפלאות ה׳ מבטחם, כי יעשה להם אותות ומופתים להרחיב את גבולם והוא ילחם להם ויושיעם לא בכחם ולא בחילם, שקצו בעת צרה כזאת וישאו את נפשם לעת אשר יחישנה ה׳, יראוה גם הם ועצמותיהם אחרי ישבם תפרחנה, ישישו אחרי מצאם קבר כי יחיו מתיהם ובדור אחר יעמוד שמם, מאסו בעולם הזה ויבטחו בתחית המתים היא העולם הבא, קנאו קנאת הדת ואמרו כי עוד תנוב ותעשה פירות להגדיל התורה ולהאדירה, ויהי את נפשם לקשור לב העם אליהם במנהגים ובתקנות חדשות, פעם בדברי קדושה אשר ירדו אל בטן (!) העם ויתפלאו עליהם, פעם ללכת בדרך העם הזה להתיר את מוסרותם ולהסיר את העול הקשה מעליהם למען ילכו גם הם בטח בדרכי התורה וגורבי הצלחתם המדינית, תורה עם דרך ארץ, ובכל מקום אשר היה זה נגד פשט דברי התורה דרשו והוסיפו וגרעו והראו כי אין זה סתירה ולא לבטל דברי התורה באו כי אם לפרשה ולמלאות דבריה והמציאו המצאות והערמות למען יקומו שניהם יחדו, דברי התורה ולחץ (!) ההמוני. וכל עוד אשר קמו נגדם הצדוקים לאמר ראה זה חדש וכל תקנותיהם אין להם לא שרש ולא עיקר בתורה אבל הן מבטלות דבריה, התחזקו גם הם לאמור כבר היה לעולמים, הלכות ישנות הן ניתנו גם הם למשה מסיני, דוד ושלמה והבאים אחריהם הם יסדון. ויארכו העתים ותרב הפרצה, ותחת כי בראשונה הפרושים עוד לא הרחיקו הלאה ויהי הקשר בין תורת הצדוקים ובין תורת הפרושים עוד אמיץ והפרושים השתדלו לבלתי לסור מכל וכל מאת הנהוג, במשך הזמנים ההבדל הולך הלוך וגדל, ובקנאה יתירה התאמצו לסור מדרכי הצדוקים ותהי הלכתם המאוחרת הולכת ומתרחבת למען הבדל עוד יותר מאת הצדוקים וסתרו גם את הלכת הפרושים הקדומה. ואחרי חרבן בית שני והצדוקים הולכים ומתדלדלים ומטה עוזם נשבר, הכום הפרושים לגמרי על קדקדם וילכו נגדם בחמה שפוכה וישטפו את כל בנינם ויקעקו את כל בירתם, עד בא ר׳ עקיבא והוא כלה ליסד את ההלכה החדשה ותהי ליסוד מוסד ויחצו את כל העמודים אשר היה בית הצדוקים גם הלכת הפרושים הקדומה נשען עליהם, וברבות הימים כמעט נשכחו כל דברי הקדמונים ורק ברמז נמצאו. ועם הארץ גם בימי צץ (!) המחלוקת הלכו לרוב אחרי הפרושים כי אחיהם היו ומקרבם יצאו ולא התנשאו עליהם אם גם נתעלו בקדושה יתירה, כי כתר תורה כל הרוצה ליטול יבא ויטול, לא כן כתר כהונה וכתר מלכות ויחס, מי יקרב אל נושאיהם אם לא הנולד ממשפחתם, על כן שנאו עם הארץ את הצדוקים, ויבחרו בפרושים, אהבו את דרכם ללכת בנפלאות כי כן תכונת ההמון, וידבקו בם על כי גם הם תקעו כף (!) עמם לשים עינם על צרכם ולפנות להם דרך ללכת בין הגדרות. הן אלה קצות דרכי אשר דרכתי בחקירת תהלוכות הזמנים הקדומים האלה

ובחקירת הרוח הפנימית המושלת על הכתות האלה, הבאתי ראיות ומשלים אשר תמכתי יתדותי בם..." (החלוץ, מחברת ו').

זהו הרעיון היסודי, שעליו בנה גייגר את בקרתו בכתבי הקדש וההלכות. יש שאנו מוצאים פסוקים בכתבי הקדש שאינם מובנים לנו עתה מפאת איזה שבושים הניכרים בהם. גייגר מראה בהרבה מהם, כי השבושים האלה יצאו מתוך השנויים בנוסחאות שנעשו בכונה, כשנשתנתה לרגלי ההתפתחות הפנימית ההלכה או האמונה מצדוקית לפרושית. והרבה פעמים הוא מוצא להשערתו ראיה מוכיחה או לכל הפחות זכר באיזה תרגום קדום, שהיתה לפניו הנוסחא הקבועה הקדומה. יש גם שאיזו ברייתא ישנה שמרה את הנוסחא הקדומה, איזו ברייתא, שנקבעה עוד טרם שנגמרה ההלכה ברוחו של רבי עקיבא וההולכים בעקבותיו, ביחוד שמרו תרגום השבעים וספר התורה של השומרונים את הנוסחאות הקדומות מימי השלטון של הצדוקים.

החדוש שנתחדש פה על ידי גייגר בבקרת כתבי הקדש הוא זה, שער־ימיו היו החוקרים מבקרים את כתבי הקדש רק מנקודת המבט של הקורות החצוניות וגייגר בא וגלה עולם חדש ודרך חדשה — את ההתפתחות הפנימית של כתבי הקדש מתוך המאורעות בקרב האומה הישראלית עצמה ובמפלגות שבישראל.

במפעלו הספרותי הזה התפאר גייגר מעתה כל ימיו ושמחתו גדלה אם ראה, כי שמים לב אל ספרו, וביחוד גדלה שמחתו עד לשמים, אם אחד מן החוקרים הנוצרים הביע איזו מלה של הסכמה על ה„אורשריפט". „הלא נעים הוא הדבר", כה הוא כותב אל אחד מרעיו, „כי הנוצרים שמים עתה מעט מעט את לבם לדברינו ומכירים בכל פעם יותר את ערכנו המדעי". באחד ממאמריו — „החקירה של הנוצרים ביחסה אל היהדות" — הוא הולך ומונה אחד אחד את כל המשפטים ששפטו חוקרים נוצרים על ספרו זה, ומביע בפרהסיה את שמחתו העמוקה על המשפטים האלה. מובן, כי היא אינו שוכח למסור מודעה, ששמחתו זאת איננה נובעת, חס ושלום, „מגאות־המחברים המצויה". בכלל צריך לסמן את העובדה, כי גייגר היה בנדון זה יהודי־הגלות, פשוטו כמשמעו. אם גם הרבה פעמים ידע „לדבר את אויביו בשער" בקומה זקיפה ולהגין על דעותיו ועל יהדותו גם נגד הפרופיסורים הנוצרים, עם כל זה היתה לו „התבטלות היש" לפני החוקרים הפרוטסטנטיים, אם אלה — הללו אותו...

אחרי שנת 1857, כלומר אחר שהדפיס את ספרו הגדול, ישב גייגר שנים אחדות בשלום ושלוה, עד שקרה אותו אסון ביתי ואשתו, שאהב אותה בכל לבו, מתה עליו. זמן מה היה כהלום־רעם אחרי האסון הזה, אבל כשנתים אחרי כן, בשנת 1862, הננו רואים אותו עוד הפעם כשהוא

עובד הרבה ומתכונן לקראת פעולות ספרותיות, שקוה מהן לתוצאות גדולות. בשנה הזאת היא מיסד את עתונו – „עתון יהודי למדע ולחיים". עתונו זה חשוב, בלי ספק, הרבה יותר מעתונו הקודם. בו כבר לוקחות שאלות החיים מקום בראש וכבר ניכרת היא מגמתו, להשפיע על החיים. הסתכלותו בחיי היהודים היא, אמנם, צרה וצדדית, אבל הוא נוגע בכל השאלות העומדות על הפרק ומבקש תשובה עליהן. את עתונו זה הוציא לאור עד יום מותו ומלא אותו כמעט כולו בעצמו, כמעט בלי עזר מבחוץ.

בשנת 1863 נבחר לרב בעיר מולדתו פרנקפורט על נהר מאין ושם קוה למצא שדה רחב לעבודה מעשית, אבל גם תקותו זאת לא באה. הוא יסד שם „חברה לענינים יהודיים", אבל החברה הזאת לא פעלה מאומה. בפרנקפורט קרא גייגר את שעוריו הנודעים על „היהדות וקורותיה", שהרבה מהשקפותיו היסודיות מונחות בהם. בינתים לקח חלק באספות־הרבנים בקסל ובליפציג והיה בהן מראשי המדברים. אולם תוצאותיהן של שתי האספות האלו, שנכנסו אליהן ברעש ובקולי קולות, היו צנומות והשפעתן על ההתפתחות הפנימית של היהדות היתה מעטה וכמעט בלתי ניכרת.

בסוף שנת 1869 נבחר גייגר לרב בברלין, והוא בא אל החוף המקוה. וכפי שהוא רגיל לראות את כל הנעשה מסביב רק באספקלריה של חייו הפרטיים, הוא רואה גם בעליתו זו עלית היהדות כולה והוא כותב בגאון לרעו שטרן: „בכל אופן הייתי אני היותר קצוני (!?) רב בהקהלות היותר גדולות באשכנז: בברסלוי, בפרנקפורט, ועתה בברלין, ואני הנני עתה בכל פעם יותר השליט, והעובדה הזאת מעידה לטוב על היהדות"...

בברלין נתמלאה לבסוף תקות־החיים שלו. בשנת 1872 נוסד „בית המדרש הגבוה לחכמת היהדות" והוא נקרא להיות מורה בביהמ"ד הזה. במשך של חמשה „זמנים" קרא שם את שעוריו וקוה לחנך דור של רבנים לפי רוחו. אבל לא ארכו לו שם הימים המאושרים והמלאים עבודה פוריה. ביום כ"ב אקטובר 1874 מת מיתה פתאומית, והשאיר אחריו ברכה – ספרים בעלי ערך מדעי גדול.

כה חי וכה פעל אברהם גייגר.

וכשאני חפץ לתאר את אישיותו של האיש הזה אז יעמוד לנגד ע בצבעים בהירים רק – המלומד הגדול, הסופר הגדול, הבקי הגדול, החריף העצום. בנידון זה כמעט שאי אפשר לי לסיים את שבחיו, אבל איש גדול, במובן ההיסטורי של המלה הזאת, לא היה האיש הזה מימיו. ברוב ימיו היה משתדל לילך רק באמצע הדרכים וזהירות יתירה היתה בנפשו של האיש הזה, שחשב ושחפץ להיות יוצר תקופה חדשה. כשהיה עוד כמעט על בן, בשנות העשרים לימי חייו, באותם הימים שכל איש שנוצר לגדולות מרחיב את כנפיו ומעופף עד לרום שמים, עוד בימי עלומיו אלה הוא כותב

לחברו ממש כזקן ואיש שיבה: „הלא תבין מעצמך, כי עד כמה שירשו לי המצב והזהירות, משתדל גם אנכי לטעת את ההשכלה בלבותם". האם כתב עוד בתקופת „הרעש והדחיפה הפנימית" איש גדול, המציג מטרה גבוהה ורחוקה לחייו, דברים של זקנה כאלה? כשהיתה לפעמים ידו על העליונה, אז היה מרחיק ללכת, אבל כשהיתה ידו על התחתונה עמד על דרכו ולא צעד הלאה. דומה שבעצמו הרגיש את חולשתו ואת רפיונו. בשנת 1860 הוא כותב במכתב פרטי: „איני יודע, אם אומץ הרוח גדל אצלי במדה שבאתי בימים, או שנשתנו עתה העתים, או שנתבסס מצבי הפנימי והחצוני ונעשה בטוח יותר, — די לי שאין אני מרגיש עתה כל כך פחד כמקדם". „אשרי אדם מפחד תמיד" — אבל „המפחד תמיד" אינו בורא תקופות חדשות בדברי הימים, וגם גייגר לא היה יוצרה של התקופה הנקראת לפעמים על שמו.

אבל, אומרים לנו, הוא היה הפילוסוף של היהדות, שהורה אותנו לחדור אל תוכה של היהדות ולהכיר את מהותה, ושעל פי הכרתו זו התוה דרך חדשה לחיינו ולעתידנו.

הבה נכיר נא את השקפותיו אלה ונראה ונוכח, אם בונות הן את חיינו, או מהרסות ועוקרות אותם מן השרש, נכיר נא את הדרך שהוא היה חפץ להוביל אותנו, אם דרך החיים הוא או דרך המות, אם עליה הוא או ירידה.

II.

היהדות היא דת ולא יותר. כה מורה אותנו גייגר בעל פה ובכתב, בחקירה ובדרשה, באמונה עמוקה ובהתלהבות יתירה. ועוד תואר עצמי הוא רגיל להוסיף לתאריה של הדת היהודית: היא דת שנתנה לישראל על ידי גלוי־שכינה. גלוי שכינה בזקא דעתך? אלא בעין גלוי שכינה. הדת הישראלית היא „בריאה יש מאין". בתוך סביבה של עובדי כו"ם היא נולדה בנפשו של עם ישראל, בלי שום השפעה מן החוץ. שום איש ושום עם זולתנו לא למד אותנו את האמונה באחדות הבורא, והנה פעם אחת, „בבקר לא עבות", קפצה האמונה הזאה בכל חזקה וטהרה מתוך מוחנו ומני אז היא עומדת במוצקת, חזקה ואמיצה. „כן, היהדות נולדה בתוך עם של גלוי שכינה. ומדוע לא נהיה רשאים להשתמש בהמלה הזאת, אחרי שבאנו עד להמקור, עד להאור הנובע מרוח רם, שאי אפשר לבארו ולפרשו, אחרי שאנו רואים לפנינו יצירה, שאינה מורכבה מטבעות ההתפתחות, כי אם בפעם אחת עמדה כלה לפנינו,

כמו כל יצירה הנובעת מתוך הרוח הקדמון". (היהדות וקורותיה, ח"א, שעור ג'.) את השורות האלו שהעתקתי פה קשה אמנם להבין, אבל גרעין של רעיון אפשר בכל זאת להוציא מתוך הקליפה העבה של מלים מצלצלות אלו, שאינן אומרות כלום. והמכוון בהדרוש הזה הוא, כי הדת הישראלית נבראה בפעם אחת, בלי שום השתלשלות במשך של כמה דורות, וכיון שנבראה באופן כל כך נסי הרי היא, בלי ספק, דת נגלית, אמת, שגלוי־השכינה לא היה צריך להיות, ואפשר גם לא היה, במעמד הר סיני מתוך קולות וברקים, גייגר סוף סוף מתרצה, שלא להכריח אותנו להאמין „בתורה מן השמים" כפי שהורו אותנו חז"ל, אבל גם פה „הדרשה" תצילנו מן הדחק. נאמר: העם היהודי היה מבטן ומלידה העם של „הגאוניות הדתית", ונכנה את הגאוניות הזאת בשם גלוי שכינה. ובכן, הדת נבראה בפעם אחת, בלי שום התפתחות ממדרגה נמוכה למדרגה גבוהה, מאמונה אפלה ומעורפלה לאמונה צלולה ומשוכללת – כה מורה אותנו המבקר של כתבי הקדש, ובלי ספק אסור להרהר אחריו.

אולם הדת הישראלית נגלתה להעם הישראלי. את העובדא ההיסטורית אי אפשר בשום אופן להכחיש. והשאלה הקשה היא איפוא: העם הזה עם מדינתו וממשלתו, מלכיו ושריו למה הוא בא? על השאלה הזאת משיב גייגר באופן פשוט מאד: ההשגחה העליונה ידעה, כי אי אפשר לרוחניות מפשטה להתפשט בעולם בלי לבוש גשמי, ולכן עמדה והלבישה אותה את הלבוש הגשמי, כלומר את העם הגשמי עם ממשלתו המוגבלת ולאומיותו המצומצמת. „הרעיון היסודי של היהדות כולל אמנם את כל האנושיות, אבל בתחלתו היה צריך הרעיון הזה לאיזה עם מיוחד שיכניסהו אל תוך החיים... זהו גורלם של כל הקבוצים הלאומיים, שיש להם השפעה מרובה על מהלך התרבות האנושית, שאינם מגיעים, בכל אחדותם הרוחנית, לידי אחדות מדינית שלמה. עם שאין לו בחייו תעודה כל כך בהירה, מתאגד יותר וממלא את תפקידו המדיני בשלמות". (היהדות וקורותיה, ח"א, שעור ה'.) כה מחליט גייגר והוא הולך ומונה את המשלים בתור ראיות מוכיחות להפילוסופיה של ההיסטוריה הנפלאה הזאת. ובכן: הנה יון, הנה איטליה בימי הבינים, הנה גם גרמניה. ואנו עומדים משתוממים ושואלים: הן יש עוד בעולם צרפת, יש עוד אנגליה, שגם להן היתה מעט השפעה על מהלך הקולטורה, והלא העמים האלה נתאגדו בשלמות בחייהם המדיניים? וסוף סוף, הן גם העם האשכנזי אינו כל כך מפוזר ומפורד בחייו המדיניים, ולא היה גם מפוזר ומפורד כל כך בשעה שקרא גייגר את שעוריו אלה. אבל – אין משיבין על הדרוש.

וגייגר מספר ומסביר הלאה לשומעיו ואחרי כן, בדפוס, לקוראיו, את קורותיה של היהדות. כאשר לא היה עוד צורך בהלבוש העצמי, נפלה

המעטפה, הלאומיות הישראלית נחרבה והדת נשארה בתקפה. החבית נתפקעה והיין נשתמר ועמד בבת עצמו. „היהדות שברה את גבולותיה של הלאומיות הצרה; לא הלידה עושה את היהודי, כי אם ההכרה הפנימית, קבלת האמונה, ואפילו האיש הזר, שלא נולד על ברכי הורים יהודים, אם רק מקבל את האמונה האמתית, הרי הוא יהודי לכל משפטיו. ההתגיירות האמתית, במובנה היותר הגון, היא יצירתה של היהדות". (היהדות וקורותיה ח"א, שעור ז'). כה מחליט גייגר, ואנו תמהים עוד הפעם על החוקר ההיסטורי הזה שמזייף, בכונה או בלי כונה, עובדות היסטוריות. כן, אבותינו הקדומים קבלו גרים, לא הרבה, אבל סוף סוף קבלו אותם ולא „דחפו אותם באמת הבנין שבידם", לפחות לא כלם עשו כן. הלל, למשל, הכניס בחפץ לב ובסבר פנים יפות ובחבה אנושית את הזרים, שבאו אליו ובקשוהו, תחת כנפי השכינה. אבל הוא גייר אותם, רק אם באו אליו, כלומר: אם באו לביתו ולארצו וחפצו להשתקע שם. לעומת זה לא שמענו מעולם, כי היו אבותינו לוקחים את תורתם בידם והיו הולכים אל העמים האחרים, כדי להוכיחם או לפתותם, כמו שעשו השלוחים של כל דת המתפשטת, שאינה תלויה בעם ובארץ. הם קבלו את הגרים, כמו שמקבל עד היום — והיום עוד יותר מבקדמת דנא — כל עם גדול או קטן את הזרים הבאים להתבולל. כל זמן שהיתה איזו ממשלה עצמית בידם של אבותינו ולאומיותם היתה חיה ומלאה, היה בכחם לעכל את הזרים, והיו מקבלים את הגרים, אבל כיון שאבדו את ממשלתם ורפה כחם להכריח — מובן, על ידי כפיה רוחנית! — את הזרים להתבולל, החליטו: „קשים גרים לישראל כספחת" והשמיטו את עצמם בכל כחם מלקבל גרים. אדרבא, בכל כחם הכבידו את ההתגיירות, עד שכמעט נעשתה לבלתי־אפשרית. הלא גם המלה המסמנת את הזר שקבל את היהדות מורה אותנו את מהותה של ההתגיירות: „גר" מהשרש „גור", זה הזר הבא לגור בארץ נכריה ולהתאזרח בה. ל„קבלת האמונה האמתית ולההכרה הפנימית", שהן, לפי דעתו של גייגר, העיקר של הגרות, אין שום זכר קל בהמלה הזאת. אם גם בלי ספק היתה קבלת האמונה תנאי הכרחי להתבוללות הגר. החלטתו של גייגר, שהגרות היא יצירתה של היהדות, והראיה שהוא מביא מזה, שהיהדות לא עמדה מעולם על הלאומיות, היא, איפוא, בדותא היסטורית, פשוטה כמשמעה.

אולם תחת להשתומם על הזיוף הזה, — שסוף סוף אפשר לישבו ולהצדיקו בדוחק על ידי אי־כונה או הבנה משובשת מצד המחבר! — צריכים אנו להשתומם על זיוף גרוע ממנו, ואגב נכיר גם כן, כיצד מביאים ראיות מהתלמוד על התבטלות הלאומיות הישראלית.

התלמוד (מכות, כ"ד ע"ב) מספר מעשה שהיה: „... שוב פעם אחת

היו עולין לירושלים... כיון שהגיעו להר הבית ראו שועל שיצא מבית קדשי הקדשים; התחילו הן בוכין ור' עקיבא מצחק. אמרו לו: מפני מה אתה מצחק? אמר להם: מפני מה אתם בוכים? אמרו לו: מקום שכתוב בו: „והזר הקרב יומת" ועכשו שועלים הלכו בו — ולא נבכה! אמר להם: לכך אני מצחק. דכתיב: „ואעידה לי עדים נאמנים את אוריה הכהן ואת זכריהו בן יברכהו"; וכי מה ענין אוריה אצל זכריה, אוריה במקדש ראשון וזכריה במקדש שני? אלא תלה הכתוב נבואתו של זכריה בנבואתו של אוריה. באוריה כתיב: „לכן בגללכם ציון שדה תחרש", בזכריה כתיב: „עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים". עד שלא נתקיימה נבואתו של אוריה, הייתי מתירא שלא תתקיים נבואתו של זכריה, עכשו שנתקיימה נבואתו של אוריה בידוע שנבואתו של זכריה מתקיימת. בלשון הזה אמרו לו: עקיבא ניחמתנו, עקיבא ניחמתנו!" והנה הספור הזה הוא יפה ונעים ומלא נחמה עמוקה. צריך, איפוא, לרב אשכנזי להשמיעו להשומעים כדי ש„יָבִנוּ" ממנו, אבל באופן שלא יפריע ולא יהיה ראיה לסתור. והנה גייגר מספר ומתרגם דבריו של רבי עקיבא: „כן חברי, השיב רבי עקיבא, כן. עוד הפעם נתקימה בנו הנבואה, אבל עוד יתקיים בנו היעוד האחר: „אתה ה' לעולם תשב כסאך לדור ודור". הנני שקט ומלא בטחון". צריך רק להציג את המקור לעומת התרגום, כביכול, כדי להכיר עד כמה מבוער הוא הזיוף הזה. וכל זה בא רק למען הוכית, כי גם רבי עקיבא, זה הגבור הלאומי, לא בכה על חרבן האומה, מפני שקוה לקיום הרעיון הדתי, והסתפק בזה, שהקדוש ברוך הוא ישב על כסאו לעולם.

וגייגר מסביר הלאה את קורותיה של היהדות.

אחרי שבטלה הלאומית ונחרבה הממשלה היו, אמנם, אבותינו, מוכנים ומזומנים לקפוץ אל תוך הים הגדול ולהטבע במים שאין להם סוף, כלומר: להתבולל בהרומאים ולהטמע ביניהם, אבל, לדאבונם, לא יכלו למלאות את חפץ־לבם זה, מפני שהרומאים לא התנהגו אתם כשורה ולא נתנו להם את כל הזכיות האזרחיות, שהיו כל כך משתוקקים להן. היהודי הוא, בכלל, תמיד מוכן ומזומן לקבל את לאומיותו של מי שהוא, אם רק מספחים אותו. הפעם לא הניחוהו והוא נשאר, איפוא, עוד הפעם לפי שעת בלאומיותו היהודית.

בינתים נולדה הדת הנוצרית ונתפשטה בעולם. „ס כ ל ו ת ה י א ו ג ם ח ר ו ף ו ג ד ו ף כ ל פ י ש מ י א", כה מורה גייגר, „ש ל א ל ה ו ד ו ת, כ י ל ה ד ת ה ז א ת, ש ב מ ש ך ש ל א ל ף ו ש מ ו נ ה מ א ו ת ש נ ה, ה ת פ ש ט ה ב ש ל ט ו ן כ ל כ ך ע צ ו ם, ה י ת ה ת ע ו ד ה מ א ת ה'". אם כן, איפוא, יש מקום לשאול: מה עוד מגמתנו א נ ו בחיים? לאיזו תכלית ולאיזו תעודה היסטורית עוד א נ ו ממשיכים את חיינו עלי אדמות?

שתי דתות, המבוססות על אמונת היחוד, האחת בעלת שלטון גדול, והשנית בלי שום שלטון מוכר בעולם, שתי דתות דומות זו לזו, וזו בצד זו, – למה הן באות? אם תשאל את השאלה הזאת, אז ישיב לך גייגר, כי אלמלא לא היה הרצון מאת ה', שתמלא גם היהדות את תעודתה היא, לא היתה גם היא נשארה בחיים זמן כל כך ארוך. הויתה, איפוא, מוכיחה על נחיצותה ותעודתה. „היא – כלומר: היהדות – לא היתה קימת זמן כל כך ארוך בצדה של הדת הנוצרית, היא היתה נתיבשה מזוקן או מתה זה כבר, אלמלא היה בה כח חיים... היהדות שמרה את תעודתה בחיים, על כן דברי ימיה הולכים ונמשכים גם אחרי התהוותה של הנוצרות". (היהדות וקורותיה, חלק א', שעור י"א). וכשאנו שואלים: מהו תכנה של אותה התעודה, שעוד על היהדות למלאותה ושעליה היהודים – לא היהדות המפשטה, כי אם היהודים בני בשר ודם! – נהרגים בכל יום? אז מונה וסופר לנו גייגר שלש שלילות, שהיהדות מצטינת בהן לעומת הנוצרות: היהדות אינה מודה בחטא־מורשה הבא בעטיו של נחש („Erbsünde"), היהדות אינה מאמינה בגאולת המין האנושי על ידי הקרבן של ישו הנוצרי, והיהדות אינה מודה בגאולת של האדם על ידי חסד עליון („Gnaden-erlösung".)

אבן נודע הדבר! הרי אנו יודעים, לשם מי ולשם מה אנו נרדפים, לשם מי ולשם מה אנו נושאים בעול הצרות – שלש השלילות הנן בעוכרינו. ותעודתנו הגבוהה היא, שעל ידינו, על ידי צרותינו ורדיפותינו, תתפשטנה השלילות האלו בעולם. אמת, כי „הרעיון האלהי, האמונה ביחוד השם, כמו גם האמונה ביחודו של המין האנושי, אותו הרעיון ואותה האמונה, שהיהדות שמרה אותם בנפשה כגעגועים עמוקים, נכנסו באמצעות הנוצרות אל תוכה של כל האנושות" (היהדות וקורותיה, חלק ג', שעור א'). עם כל זה עוד השלילות הנזכרות עומדות כמחיצות עבות בינינו ובין התכלית המקוה, ובכן יש לנו עוד הרשות לחיות!

בינתים יצאה מתוך היהדות עוד דת מונותיאיסטית אחת, שגם היא אינה מאמינה באותם העיקרים, המפרידים בינינו ובין הדת השלטת. מן הדת היהודית יצאה עוד הדת המחמדית, שגם היא התפשטה בעולם באופן כל כך נפלא. גייגר מספר לשומעיו, כי „מחמד לא היה אדם גדול, אדרבה, הוא היה אדם בלתי מלומד" (אנכי מתחתי קו תחת המלה „אדרבה", מפני שהיא אופית מאד, כלומר: גדלותו של אדם מונחת רק בלמדנותו!). עם כל זה, מחליט גייגר: „בודאי היה גם בהדת הזאת הרבה מן האמת, אם עלו בידה נצחונות כל כך מהירים וקבועים" (היהדות וקורותיה, חלק ב', שעור ד'). גייגר, שלא התעמק מימיו בפילוסופיה וששנא

את ההיגל על פי השמועה, כוון פה להנחתו של הפילוסוף הזה, שהיה מורה: „מה שיש, הוא שכלי" („Alles, was ist, ist vernünftig"), כלומר: אלמלי לא היה שכלי, לא היה נכנס במציאות; השכליות כרוכה בהויה. לפי דעתו של גייגר יש הרבה אמת בכל אותן הדתות שנתפשטו בעולם, כי לולא אמתותן לא היו מתפשטות. נמצא, איפוא, שגם הדת המחמדית ממלאה איזה תפקיד חשוב, ושגם לה נתונה תעודה גבוהה, כמעט דומה לאותה שלנו. אבל גייגר אינו שואל ביחס אל הדת המחמדית את שאלתו: מה עוד מגמתנו אנו, אחרי שהדת המחמדית גם היא מרחיבה את האמונה הטהורה ביחוד השם? ולא עוד, אלא שהיא גם כן מכחשת באותם העיקרים הנוצרים, שהיהדות אינה יכולה להודות בהם? את השאלה הזאת הוא אינו שואל עכשו, פשוט: נגד הדת המוחמדית אין לו הצורך ל„הגין" על מציאותנו. דומה, שהוא גם אינו מרגיש שום התחרות עם הדת המחמדית, מפני שהיא רחוקה ממנו, אף כי מצד העיון כל איש יודה, שיש מקום גם פה להשאלה הנזכרת, — אם, בכלל, רשאי איזה בעל חי לשאול שאלות ארורות כאלו ולבקש ולחפש בחורין ובסדקין אחרי זכיות מיוחדות והיתרים למציאותו.

בכלל, אותה השאלה: למה? ולאיזו תכלית? המנקרת גם במוחם של אחדים מטובי סופרינו עוד בעת הזאת, אין לה כל מובן, אם היא אינה יוצאת מתוך לב כואב וברגע של יאוש. גם בחייו של היחיד — אם הוא רק רגיל לחשוב חשבונו של עולם — נמצאים רגעים של יאוש וספקות, שבהם הוא שואל את נפשו למות. ברגעים כאלה קמה מאליה השאלה המרה בכל צערה העמוק, שאלה שיש בה כבר הקללה מעין: „יאבד יום אולד בו!" אולם סוף סוף הטבע הבריא מנצח, ואם אין תשובה אחרת, אז גם התשובה העתיקה מספקת: „בעל כרחך אתה חי!" ואם אין תכלית רצויה ומושכלת להחיים בכללם, אז בכל אופן אפשר למצא תכלית להיום, להשעה, להרגע. ומתוך „תכליות" חלקיות אלו מתארגות באמת כל השתלמותם וכל תועלתם של החיים הפרטיים. גם לקבוצים אנושיים יש רגעים טרגיים כאלה ואותו החבר של הקבוץ, שחננו או ענשו אל בלב רגש ומתפעל ביותר, שואל ביאוש ובצער עמוק: למה אנו חיים? לשם מי ולשם מה אנו סובלים? אבל סוף סוף הטבע הבריא מנצח והנשמה המלאה תשיר את שירת החיים ותקות החיים: „חיו, עבדו הרבה וקוו!"

בשביל הקבוץ, כמו בשביל היחיד, החיים הם תכלית לעצמם. אם יש עוד איזו תכלית או איזו תעודה מחוץ להחיים — מי יודע? אי אפשר לנו בשום אופן להכיר אותה, מפני שאין לנו נקודת המצב ונקודת הראות מחוץ להחיים. הקבוץ כמו היחיד בעל כרחם הם חיים, וכיון שהם חיים, הם מוכרחים לבקש ולמצא — לא תכלית, כי אם תכליות, לא תעודה, כי

אם תעודות. הם מוכרחים – לא מתוך הצורך להגן על זכות חייהם, אלא מתוך הצורך הקבוע בנפש: להעשיר את החיים ולמלאם.

אבל גייגר מבקש את התעודה לשם הגנה על זכות קיומה של היהדות.

והוא, אמנם, מצא תעודה רמה מאד מאד, אבל, חבל, שלא הראה לנו את הדרך הנכונה ואת האמצעים החיוביים, שעליה ועל ידיהם נקיים את התעודה הגבוהה הזאת. הוא נִבא רק מעט „נבואות", שלהשכל הישר כל כך קשה להאמין בהן.

היהדות, מנבא גייגר, עתידה להיות דתה ואמונתה של כל האנושות. היא תנצח את כל צרותיה ורק היא בעצמה תשלוט בעולם. היהדות כמו שהיא? לא! אלא היהדות המשוכללת, אחרי שתפשוט את צורתה ותלבוש צורה אחרת. „התורה העתיקה של הכנסיה מתה. קברוה בכבוד!", קורא גייגר בששון ובשמחה. אבל לא היא בלבדה מתה, לפנינו מונח עוד בר־מינן אחר: „היהדות של הלאומיות הארצי־ישראלית ושל המצוות המסורות מתה; אולם היהדות הכוללת את כל האנושות וההולכת לאורם של הרעיונות חיה וחייה מתחזקים מיום ליום. האמינו בהיהדות הזאת לאשרכם ולאשרה של כל האנושות!" (עתון יהודי למדע ולחיים, כרך י').

גייגר עומד ומסתכל באותות הזמן וקורא בם כבספר פתוח ובהיר, והנה מה שהוא רואה: האנושות משתוקקת בעומק לבה לאמונה דתית. ואם ישאל השואל, השופט למראה עיניו: אבל, אישי הרב, הלא אני רואה בעיני, שהרגש הדתי הולך הלוך ורפה מיום ליום – צריך לזכור ולא לשכוח, כי בשנות הששים והשבעים של המאה שעברה אנו עומדים, בימי פריחתו ונצחונו של הליברליזמוס כמעט בכל שטח החיים החברתיים והפרטיים! – ואיך אתה יכול להחליט, כִי התרבות האנושית משתוקקת אל „פרחה היותר עדין", כמו שאתה מכנה את האמונה הדתית? שא נא עיניך וראה: המדעים, מדעי הטבע ומדעי־הרוח, הולכים ומתפשטים בעולם ותוצאותיהם הולכות ונכנסות וחודרות אל תוך תוכם של החיים. הגע בעצמך: נשואי התערובות נתכשרו בכל ארצות המערב, למרות התנגדותן של הכנסיות מכל הדתות, בתי הספר הנמוכים וגם התיכונים, וכל שכן הגבוהים, הוצאו מתוך רשותם ושלטונם של כהני הדת, אי־דתיות שלמה שוררת בעולם, ואיך אתה מחליט, כי דוקא עתה הגיעה שעתה של איזו דת חיובית להיות שלטת בעולם?! את השואל התמים חזה עונה גייגר במעט חמלה מגבוה: כן, אדוני, אתה הנך איש פשוט ואין אתה רגיל אצל היסטוריה, לכן אתה רואה לעינים, אבל אנכי צופה ומביט בעין חדה ורואה עד ללבב. אמת, מהדת השלמת מתרחקים עתה, אבל רק מפני שהיא

מתנגדת אל המדעים, מפני שהיא מעיקה לנפש החושבת, אבל תבא נא דת, שאינה מתנגדת לשום דבר ועוזבת את המחשבה החפשית לנפשה, אז תראה ותוכח, כי יקבלוה בכל לב. דת כזאת היא היהדות בעצמותה, וכלום היא צריכה, אלא למעט שכלול וקשוט והידור, והרי היא מוכנה לשלטון בלתי מוגבל על כל העולם ולהכניע תחתיה את כל התרבות האנושית. ואותו בעל השכל הפשוט עודנו עומד ותמה: אם הבנותי, רבי ומורי, את דבריך, מבקש אתה דת חדשה לגמרי, כלומר: לא איזו דת היסטורית, שיש לה מסורת עתיקה מיוחדת ואופי מיוחד, כי אם דת אשר תתאים לצרכי החרות שיש לנו עתה, דת, שלא תחייב שום דבר ושלא תכריח אותנו להאמין בשום דבר, חוץ ממה שהשכל בעצמו מחייב, ושלא תכניס את עצמה אל תוך סדרי חיינו כדי לפעול ולהשפיע עליהם או לסדרם ולהדריכם. אבל דת כזו כלום עוד שמה דת? דת שאינה מחייבת שום דבר, שאין לה תוכן עצמי וקלסתר פנים עצמי — למה היא באה? או אולי אתה בא עוד הפעם להורות דבר, שכבר נשכח ובטל מן העולם: הלא דתך דומה מאד לאותה „הדת הטבעית" שהורו אותה הרציונליסטים בהמאה הי"ח, בעת שהורו גם משפט טבעי וגם שפה טבעית, בעת שההכרה ההיסטורית ורעיון ההתפתחות עוד לא היו שולטים בהמחשבה המדעית. אבל אנחנו כבר יודעים, כי הדת היא מאותן היצירות הרוחניות ההולכות ומתפתחות על פי החקים הקבועים בהן — שהחוקרים היותר גדולים מתיגעים אמנם להכירם ועדיין לא מצאום —, אבל אי אפשר ליסדן ולבראן באופן מלאכותי, כשנחתוך פה חתיכה מדת זו ונדבק שם חתיכה מדת זו. הן חוקר דברי הימים אתה, — הראית מימיך דת נעשית בידים? ויותר מזה: הראית מימיך דת מולדת בית, כלומר דת שלא באה מן החוץ בתור תורה שלמה, כי אם שנולדה ונתפתחה בנפשו של איזה עם מיוחד, הראית מימיך, שדת עממית כזו תתפשט בעולם בין עמים אחרים? אמת, את העממות אתה חפץ לפשוט ולזורות הלאה. אבל כזה כבר היה לעולמים. היה אצלנו איש אחד ושמו שאול, והוא פשט מהיהדות העתיקה את צורתה הלאומית ורק אז עלה בידו, מה שלא עלה בידי הקודמים אליו, להפיץ את הדת היהודית בכל מרחבי התבל. אבל היא התפשטה לא בתור יהדות, כי אם בתור — נוצרות, שאתה אינך סובלה כל כך. האם דתך, שאתה חולם אדותיה בהקיץ, עוד תהיה יהדות או תהיה נוצרות חדשה? אם כן הוא הדבר, הלא יותר טוב ויותר קל יהיה לתקן את הנוצרות הישנה, ואחנו מה, כי תשים עלינו משא כל כך כבד ואי־טבעי כזה?

על השאלה הזאת, חי נפשי, שאין אני מוצא בכל כתביו של גייגר, שעברתי עליהם פעמים ושלש, שום תשובה. או אולי היא מונחת בהדברים שכתב גייגר לאחד מרעיו: „אין אני חפץ לקיים שום דבר, שפרח ממנו רוח

החיים; ואם אומרים לי, כי מה שאני דורש, הוא אינו יהדות כלל, אז אני משיב, כי בלי צדק שופטים על דת, שטרם נגמרה התפתחותה ושעומדת עוד בתוך תנועה חיה. ואם חפצים לשפוט ככה גם על הדת הנוצרית, לא אתנגד, אם רק אפשר יהיה הדבר". (מכתב למ. א. שטערן, מיום ח' יאנואר 1865). אם ימצא מי שהוא איזה גרעין של רעיון בהמלים הריקות האלו, אז – מובילנא מאניה אבתריה לבי מסותא...

הכרנו סוף סוף את תשובתו של גייגר על השאלה: מה קצנו כי נאריך ימינו? פשוט: עתידה הדת היהודית שתקובל מכל העמים.

אבל מה עלינו לעשות, כדי להגיע בזמן מן הזמנים לתכלית הנרצה הזאת? לשבת בחבוק ידים ולחכות אי אפשר. ובכן עלינו לעשות איזה מעשה ולשכלל את דתנו, לפשוט את צורתה ולהלביש אותה צורה אחרת.

באיזה אופן נשכללה ונהדרה? ממכתב פרטי אחד שכתב גייגר לצונץ נכיר פרטים אחדים של „השכלול" הזה.

גייגר מוכיח את צונץ על יחסו הקר אל השתדלות הריפורמציה ומדבר אתו קשות, על שהוא בעצמו מדקדק עוד בכמה מצוות מעשיות ומשתדל למצא בהן תוכן נעים והגון. הנה פרסם צונץ מאמר ב„הלות הוויני" על דבר הנחת תפלין, ומשתדל להוכיח, שיש רעיון עמוק במצוה זו. אבל גייגר מוכיחו ואומר: „... אולם, האפשר הדבר, שמצוה זו, שיצאה מתוך פירוש משובש של הפסוקים בתורה ושכל עצם יסודה הוא בהבערות של הקמיעות מלפנים, ושהיא כלה זרה להרגש המפֻתח והאיסתיטי שלנו, – האפשר, שמצוה זו תהיה עוד פוריה? מה שמת מת, והרוח שהיה בו מלפנים, שורר תחת צורות אחרות; אבל לעורר דוקא את המת, הוא דבר שאינו באפשרות, ואם אפשר היה, אז היה מביא רק לתוצאות מזיקות הממיתות את הרוח והמשחיתות את המוסר". ועוד חטא אחד חטא צונץ. במחברתו על „המילה" הגין צונץ על המצוה הזאת. וגייגר מוכיחו ואומר: „המילה היא סוף סוף מעשה בַּרְבַּרִי ושפיכת דמים, הממלאה עגמת־נפש את האב והמרגיזה את עצבית של היולדת; הרגש, שאנו מקריבים קרבן, שקדש מלפנים את המעשה הזה, הרי בטל בלבנו, וטוב שנתבטל, אחרי שהוא רגש מגושם. אם גם מלפנים היה הרגש הדתי מכבד את המצוה הזאת בכל כחו, הלא עתה תומכים אותה רק ההרגל והפחד, ולהרגשות כאלה אנחנו לא נבנה מקדש". ועוד חטא אחד חטא צונץ. מפי השמועה נודע לגייגר, כי בביתו של צונץ נזהרים עתה ממאכלות אסורים, וגייגר מוכיחו ואומר: „א נ י מ ו ק י ר א ת ה ז ה י ר ו ת ה נ ח ו צ ה ב ח י י ם ולא הייתי משתומם, לו ידעתי כי רק מפאת מצבך בתור דירקטור של הסמינר אתה נזהר בכשרות; אבל שמעתי בשמך, שאתה עושה זאת מתוך הכרה פנימית, שאתה מחליט, כי דוקא בעת הזאת צריך להתכנס ולשמור את המסורת העתיקה וכדומה. דברים כאלה כבר אינני

מבין כלל. דוקא ההלכות בדבר מאכלות אסורים הן כל כך בלי רוח חיים, כל כך מפריעות את החיים החברתיים, והלא ההתחברות של בני האדם היא יותר שוה מהתחדשותו של איזה רגש דתי כהה ורפה, המפריד בין הבריות..." (מכתב פרטי לצונץ מיום 19 מרץ 1845).

הרי שלשה סעיפים מתורת־שכלול! צריך לבטל את התפלין, המילה ומאכלות אסורים.

והאם בזה כבר יהיה די? חס ושלום! עוד הרבה, הרבה יהיה לנו לבער ולבטל עד שנהיה הגונים ומוכנים להתראות באירופה. צריך להתקדם, כביכול, בכל ענפי הדת.

הנה, למשל, ה"סדור" שלנו. לאיזו תכלית אנו מתפללים עוד עכשו בשפה עתיקה ובלתי מובנה? מלפנים שמרו על השפה העברית בסדר התפלות, מפני שהיו להם געגועים עמוקים וגם תקוה לשוב עוד הפעם לחיים לאומיים. "ואנחנו מכבדים, אמנם, ומוקירים את הגעגועים האלה של אבותינו, אותם הגעגועים שנתקדשו על ידי הצרות, ושנחמו אותם כל־כך. אולם אנחנו מלאים תודה (למי?), על שהרומנטיקה של הצרות כבר עברה מעולמנו, ושאנחנו נכנסנו אל תוך פואיזיה יותר אמתית, כלומר: אל תוך החיים הממשיים, ושאנו יכולים לקחת חלק בכל המגמות העדינות של ההוה" (עתון יהודי למדע ולחיים, כרך ו', מאמר: "עבודת האלהים שלנו"). השפה העברית, שגם לפנים לא הכירוה כהוגן על פי חוקי הדקדוק, הולכת ומשתכחת, ועוד מעט ותשתכח כלה. היש לנו להתאונן על זאת? גייגר אומר: "שום קינה לא תועיל ושום האשמה אינה צודקת כנגד שלטונה של ההיסטוריה, שאת השפעתה עלינו לקבל לא ביאוש, כי אם בתודה עמוקה" (שם). ההיסטוריה שפטה ואין להרהר אחריה. צריך, אפוא, להרחיק את השפה העברית מתוך התפלות, אבל לא בפעם אחת. כל עוד הדור הזקן חי, מוכרחים אנחנו להחזיק בנושנות מעט — מפני דרכי שלום. אולם גם עכשו אפשר ונחוץ להכניס מעט מעט תפלות בשפות הארצות שאנו חיים בהן אל תוך סדר התפלות. במקום אחר מטעים גייגר את הצרך ל"אשכנז" את הסדור בזה, שהרי אי אפשר להכריח את כל איש מישראל שיהיה בלשן ושילמוד שפה זרה ומתה, כמו שאין אנו דורשים משום איש, שילמוד את השפות האחרות המתות, הרומית והיונית. צונץ כתב לו פעם בהתמרמרות על הדור החדש, ששכח כל־כך מהר את השפה העברית, ועל זה עונה לו גייגר: "ללמוד את השפה העברית. כלומר, שפה שֵמית וזרה לנו — כפי שאנו מבינים עתה את יחסנו אל השפה הזאת — אינו ענין בשביל המשכילים, שאין אנו דורשים מהם גם כן שיהיו רומאים או יונים, ועוד פחות הוא ענין לילדים קטנים" (עתון יהודי למדע ולחיים, כרך ו').

ובכן, התקון הראשון הוא להסיר את השפה העברית מעט מעט מתפלותינו.

אולם בזה עוד לא סיימנו את כל התקונים הנחוצים ב„סדורנו". הסדור העתיק צריך לנתוח עמוק ומקיף, כדי שיתאים להרגשתנו — ולתעודתנו.

בשביל האספה של הרבנים בלייפציג הכין גייגר הצעות שונות בנידון זה. אחדות מהן, היותר אופיות ויסודיות, אעתיק פה לדוגמא.

מלבד כל התפלות והבטויים, שאין הרגש התרבותי סובלם, — ענין הקרבנות, עקדת יצחק, תארים גשמיים ועוד כהנה, — צריך להרחיק מסדר התפלות כל אותם המקומות, שבהם מובעים: הפרוד וההבדלה בין ישראל לעמים, התאוננות על צרות הגלות, קללות או סתם גדופים כלפי שונאינו וביחוד התקוות וההתחנונים הנוגעים לשיבת ישראל אל ארצו ולביאת משיח. ובכן תמחקנה: ב„אתה חוננתנו" המלים „בין ישראל לעמים"; ב„אהבה רבה" ובכל יתר המקומות המלות: „ובנו בחרת מכל עם ולשון"; בתפלת „עננו" המלות: „כי בצרה גדולה אנחנו"; ב„אבינו מלכנו" השורות: „הפר עצת אויבינו", „כלה כל צר ומשטין מעלינו", ועוד כהנה; ב„לאל ברוך" המלות: „אור חדש על ציון תאיר", במקום: „השיבה שופטינו" — „השיבה לנו ששון ישעך", במקום: „ולירושלים עירך ברחמים תשוב וכו'" — „וירושלים עירך ברחמים תזכור וצמח ישועה מהרה תצמיח כי לישועתך קוינו כל היום, ברוך אתה ה' מצמית קרן ישועה", ועוד הרבה שנויים ונתוחים ומחיקות מסוגים אלה.

וכשאנו מתבוננים אל ה„סדור" החדש הזה, — שנתקבל בקצת „קהלות קדושות", ובקהלות אחדות רק בשביל איזה בתי־הכנסת האריסטוקרטיים ביותר! — אין אנו מכירים את מיודענו מאתמול. הזהו הסדור שלנו, שהיה תמיד כעין ספר הזכרון שלנו, שבו שמנו כבנאד את דמעותינו ובו שרנו את שיר תקוותינו? הזה הוא הסדור, שהיה תמיד כעין בת־קול של חיינו? לא! הצבע ההיסטורי נמחק או נטשטש, הגוון העצמי עבר ובטל מן העולם ואין זכר לו, והתוכן כלו? הוי, התוכן! מים פושרים במעט סוכר — ממש עד לגועל נפש, עד להקאה. את המלים האלו בלי צבע, בלי חום, בלי התפעלות, יכול, באמת, כל בן־נח לפטפט, ובלבד שלא יהא מוח בקדקדו ושלא יזל דם חם בעורקיו ושיהיה גדל באיזה יער שאינו מן הישוב בלי שום סביבה לאומית ובלי שמץ של מסורת היסטורית. מי שאין בו כל ה„מעלות" האלו אינו יכול בשום אופן להתפלל מתוך סדורו של גייגר. הוא מוכרח פשוט לבטא בתפלתו איזה רגשות עצמיים וחיים.

ואנחנו היהודים, שבעדנו יגע גייגר וחבר את הסדור? לנו, ברוך השם, לא חסר מאומה. תמו הצרות, אנו חיים בה„טוב שבעולמות", אנו שבעים כל טוב. אין אנו זוכרים שום דבר ואין אנו טקוים לשום דבר. הלא כה דברו של גייגר מאז: „ההוה דורש מאתנו שנכיר את עצמנו רק כאנשים

ונשכח את כל הגעגועים הלאומיים הכוזבים, והשנאה להצורר תתלקח בלבנו לחמלה עליו". (מבוא כללי לחכמת היהדות). קבוץ של אנשים, שחי שלשת אלפי שנה בעצמות נפשית יפשוט, בשרק יראה מרחוק קרן אור כהה, את עצמותו זאת, במו שפושטים כתנת בלתי נקיה!

מתרי"ג המצוות לא נשאר, כאשר ראינו עד כה, הרבה. אולם אפשר שנשאר עוד שמץ מעצמות היסטורית והתבדלות על ידי — הנשואין. וגייגר עושה עוד את הצעד האחרון להפיל גם את המחיצה הזאת. הוא מציע לפני אספות הרבנים הצעה כזאת: „היהדות מכירה בתקופת ההתפתחות שהיא עומדת בה עכשו את האופי המוסרי של הנשואין כמונח בטבע האדם, ואינה מניחה, איפוא, כי איזו אמונה דתית תהא מוסיפה על האופי המוסרי הזה. לפיכך היא מכירה את האופי המוסרי גם בנשואי־תערובות שנעשו על פי חקי המדינה, ולכן היא אינה משתמטת כלל מלקדש נשואין כאלה על פי דתה. עם כל זה אי אפשר לה שלא לראות את הסכנות הצפונות, כמו שמצב הדברים הוא עתה, בנשואין אלה" (עתון יהודי למדע ולחיים, כרך ח'). ההגבלה האחרונה אינה באה אלא מתוך בושה, כעין „עלי־תאנה" להגידה הנוראה...

זהו הסך־הכל של התקונים: היהדות היא דת, אבל הדת היא בלי תוכן, בלי מסורת אבות. קבוץ היהודים הוא רק קבוץ דתי, אבל בלי קשר ה אגד אותו, מלבד אותן השלילות שהזכרתי, שצריך ואפשר לבא לידי פש־ה על־אודותן. קבוץ היהודים הוא רק קבוץ דתי, אבל בלי זכרונות העבר, — ועד כמה שישנם צריך לשכחם במהרה, — ובלי תקוות לעתיד. ארץ ישראל יכולה להיות לכל היותר איזה זכרון כהה, אבל חלילה לו להיות כח חיוני, כח פועל ומניע בחיינו עתה, אפילו ברגשות הדתיות בבית הכנסת. השפה העברית הוא ענין לבלשנים ול„תיאולוגים", אותו המין החדש של מלומדים, שגייגר חפץ היה לברא אותו בכחו. באופן זה תפשוט היהדות את צורתה! אוי לאותה הפשטה, הפשטת עור ובשר גם יחד!

מזלנו הטוב הוא שעמד לנו, שלגייגר היתה סוף סוף השפעה כל כך מעטה. השפעה מעטה גם ב„מדינתו" — בבית הכנסת, השפעה מעטה גם ב„ממשלתו" — בהסדור.

אבל הוא לא הסתפק במדינתו ובממשלתו, הוא „בקש לעקור את הכל". הוא בקש לעקור גם מחיינו את כל אותן ההרגשות והאמונות הפוריות והרעננות, שעמדו לנו בכל משך ימי גלותנו. את החבה לארץ־אבות ולשפת־אבות הקבועה בלבנו — ביודעים ובלא יודעים — חפץ לעקור מן השרש. הוא רדף באף ובחמה את כל הניצוצות הדקים של תחיה, שנראו בסוף ימיו.

„ירושלים", הוא מסביר פעם לשומעיו, „הוא זכרון נכבד מהעבר, היא

ערישתה של הדת, אבל היא אינה תקוה לעתיד, היא אינה המקום, אשר בו יבולים להתפתחת חיים חדשים. היה פעם חכם־מדיני גדול, שהציעו לפניו בימי זקנתו איזו עבודה חדשה, והוא ענה: ראשי כל כך מלא מסורות עתיקות, עד שאי אפשר לי לשחות עם זרם הזמן. כן הם גם הדברים הגדולים של ימי קדם, כלומר, הערים העתיקות ששרתו פעם למטרות גבוהות, אבל במשך הזמן נהרסו ונשכחו. ההילניזמוס כבר אינו מתקיים בארצו. אתונא לא תהיה לעולם עמוד התיכון של ההשכלה האנושית. רומא, אמנם, עודה עומדת בפארה של תקופת הקיסריים; אבל כנסיותיה „ובזיליקותיה" דורשות עוד עתה, שיכירו בהן את מרכז הנוצרות כמו שהיתה בימי הבינים. אבל דוקא מסבה זו לא תהיה רומא לעולם למיטרופולין של ממלכה חדשה. וכן הדבר גם בירושלים. נכבדה נא את עברה, אבל אל־נא נקוה, כי ממנה תפרח הצלחתנו. אין אנו חפצים לחיות באיזו עיר־מחסד ה„אתה בחרתנו", אנו חפצים לחיות בעיר של עבודה אנושית, ובעזרת השם נקח גם אנו חלק בעבודה זו. אין אנו חפצים להתהלך בתוך איזה חורבה, לו תהיה גם מכובדה, אנו חפצים לבנות בנין חדש בשביל העתיד. תנו כבוד לירושלים ולזכרה, כנאה לכל מת נכבד, אבל אל נא נפריעה ממנוחתה!" (היהדות וקורותיה, חלק ג', שעור ח'). ובפעם אחרת הוא כותב: „ירושלים עם המון אדם רב תהיה רק בית־הסהר של היהדות, תהיה הרומא היהודית" (עתון יהודי למדע ולחיים, כרך ז'). אחרי שנכתבו ונאמרו הדברים האלה לא היו ימים מעטים, ומהלך ההיסטוריה הוכיח, שגייגר לא הבין את אותות הזמן: רומא נעשתה למיטרופולין של ממלכה חדשה אדירה. יש, איפוא, מקום בראש למסורות עתיקות ולעבודות חדשות גם יחד... ובכלל כמה מגוחך הוא המשל של אותו החכם המדיני הזקן! מוח יחיד אפשר שהוא מצומצם ומוגבל, אבל העיר או הארץ מתחדשות ומתחלפות מיום ליום. כלום יש עיר גדולה, מיטרופולין של הציוויליזציה, שאינה עתיקה ושאינה נושאת על גבה משא כבד של מסורות עתיקות? עם כל זה: בצדם של הבזיליקה „נוטרדאַם" בפריז בונים מגדל־אֵיפל וממעל למגדל־איפל פורחים ה„מונופְלַנים" של בלירויט. וכלום אנו יודעים, מה שיתחדש מחר? ובכל זאת — אין „מלכות נוגעת בחברתה", כל תקופה ותקופה וחדותיה, והמסורות העתיקות אינן מפריעות מאומה.

ואותה ההנחה של גייגר, שירושלים תוכל להיות רק בית־הסהר של הרוח היהודי, כמה רחוקה היא מן האמת ההיסטורית! הן דבר כזה כבר היה לעולמים. ירושלים אחרי הבנותה בימי בית־שני העשירה אותנו כמעט בכל העושר הרב שיש לנו. והרוח היהודי לא היה ב„תפיסה", כי אם, אדרבה, התמודד והתרחב והתעמק והגביה עוף עד לשמים. ומה שאירע פעם, מדוע אי אפשרי הוא בפעם השניה? כששבנו מגלות בבל, לא שבנו

בידים ריקות, שם למדנו הרבה – למרות הנחתו של גייגר, שלא למדנו מהבבלים מאומה. ועתה כאשר נשוב מגלות אירופה, גם־כן לא נשוב בידים ריקות. אדרבה, הרבה אבנים לבנין חדש נביא משם.

לעת זקנתו הביט גייגר בכאב לב על כמה סימני תחיה היוצאים דוקא ממקום, שלא פלל ששם יש עוד איזה ניצוץ של יהדות היסטורית. החברה „כל ישראל חברים" התחילה מתעסקת מעט מעט בישוב ארץ ישראל, מסבה זו היה גייגר שונא את החברה הזאת שנאת מות. האפשר הדבר? שם בארץ צרפת, בארץ הקלסית של ההתבוללות ושווי הזכיות, שם עוסקים בענינים של הבל כאלה? אסון אתם מביאים על היהדות! – הוא עומד וצווח ככרוכיא בלי הרף. „בצרפת", בוכה גייגר, „מ א מ י נ י ה י ה ד ו ת הנם זה שמונים שנה אזרחים שלמים של המדינה, אוהבים מלב מלא את האדמה הצרפתית, וגם הנם בנים להרוח הצרפתי, עם כל זה עוד עד היום עומדת שם היהדות הרשמית תחת שלטונן של מצוות העבר המת, ועודנה אסורה בכבלים של פלישתיניות ובבליות עתיקה ושל מועקה אזרחית ופילוסופיה אסכולסתית של ימי הבינים והיא עוד סגורה ומסוגרת בפני כל השאיפות להתקדמות, שפרחו כל כך ועשו פרי בארץ אשכנז" (עתון יהודי למדע ולחיים, כרך י"א). וגם לא עלתה על דעתו של גייגר לשאול את השאלה הפשוטה: אפשר שאין באמת נגוד פנימי בין האהבה לארץ מולדת והאהבה לעמו? אפשר דוקא מפני שיהודי צרפת היו כבר באמת אזרחים ובני חורין בנפשם לא בגדו בעמם ובחקותיו לעתיד? יהודי אשכנז עוד לא היו כל כך בני חורין באותה שעה שכתב גייגר את הדברים האלה. יהודי אשכנז הסתפקו רק בצל של התאזרחות ושווי־זכיות, ו כ א ש ר ר ק ה ר י ח ו א ת ר י ח ־ ה נ ח ו ח ש ל „נ ז י ד ה ע ד ש י ם" ק פ צ ו ו פ ר ק ו מ ע ל י ה ם א ת י ה ד ו ת ם.

בימים ההם – בשנות הששים והשבעים להמאה שעברה – היו היהודים בעלי היכולת החברתית בצרפת באמת עוד יהודים נאמנים, לא רק לדתם, כי אם גם – ואולי עוד יותר – לעמם, אף כי לא באותו המובן שיש היום להמלה הזאת. הם הרגישו בעומק לבם את אחדות־ישראל וידעו ויכירו את האחריות המוטלת עליהם. ולכן שאפו בימים ההם למעשים ופעולות של קימא, וביחוד שמו את עינם ולבם למצבם של יהודי המזרח. ועל זה כועס גייגר עליהם, על שהם מטעימים את ה א ח ד ו ת הלאומית, שהוא אינו מאמין בה, ועל שהם משתדלים וגם שולחים את כספם הטוב בעד יהודי רומניה, רוסיה, אפריקה ואזיה. והוא מהתל בהם התול מר ומכוער תכלית כיעור: „שלום לכם, אחים אהובים, – כה תאמרו בלב רגש אבל בלי תבונה, שלום לכם ולפאותיכם־תלתלים, שלום לכם בה„שטיבליך" שלכם ולמחשבותיכם המסורסות ולרגשותיכם המגושמים..." (עתון יהודי

למדע ולחיים, כרך י'). כה הוא מהתל במנהלי החברה „כל ישראל חברים". הם עוסקים, לפי דעתו, בהבלי העולם הזה, משתדלים להשביע את הרעב הגשמי, תחת להשביע את הרות הרעב.

ואנו שואלים לפי תומנו: כיצד אפשר וצריך להשביע את הרעב הרוחני? על השאלה הזאת ענה גייגר באריכות. איש אחד היה בימים ההם בפריז ושמו בישופסהיים. והיה האיש הזה עשיר גדול, אבל יהדותו העיקה לו מאד, פשוט: היא עמדה לו כעצם בגרון לא להקיא ולא לבלוע. והאיש הזה שמע את שמעו של גייגר ויפנה אליו בצרתו: „תן לי, רבי, עצה נכונה, איך לתקן את יהדותי". „אבל", הוא כותב לגייגר הלאה, „אין אנו חפצים להכנס אל תוך איזו כתה נוצרית, אם גם יכולים אנו להתיאש מהשם יהודי. האידיאל שלי הוא דת, שכל איש ישר ותמים יוכל להאמין ולהדבק בה. כיצד בוראים דת כזאת?" לתכלית גבוהה זו הוא נכון להקריב קרבנות של — כסף. וגייגר עונה על המכתב הזה בהרחבה ובאריכות. אמת, את היהדות צריך ואפשר לחדש ולתקן. אפשר שבעתיד יבטל השם הזה, אבל סוף סוף הן לא בושה היא להחזיק עוד עד העת ההיא בהשם הזה. „קבוצים דתיים אין בוראים בידים, כלאחר יד..." צריך רק להסיר את הכבלים שעל ידינו. אדרבה, היהדות תשתנה מעט מעט ובשני אופנים נוכל להחיש את הפרוצס הזה: „האחד הוא לתמוך את חכמת היהדות, והשני התקונים המעשיים בדת". ובטרם ישאל הלז, באיזו חכמת היהדות צריך לתמוך, כבר מרשה גייגר לעצמו להעיר את כבודו על ה„עתון שלי", על ה„אורשריפט שלי" וגם על „ספרי: היהדות וקורותיה". בכל זה צריך לתמוך, מפני — שלעתון חסרים חותמים ועל הספרים אינם קופצים הקונים ועוד דברים כמו אלה שיביאו בודאי את הגאולה. וכה מקשקש ומצלצל גייגר מעט בקופת הצדקה, אבל בישופסהיים לא ענה ולא שאל יותר מאומה. אפשר שכל זה עוד לא הרגיע את רוחו ועוד טרם ידע, איך יברא דת אנושית בשביל כל בני אדם הישרים בלבותם...

ושוב היה מעשה באיש אחד, ושמו מרקוס מעיר בוקרשט ברומניה, שבא לשאל בעצה. ילמדנו רבנו: מה לעשות ליהודי רומניה? וגייגר עונה: תנו להם מדע! והוא מוסיף להורות: „בעד המזרח יכולים גם ספרים עברים ועתונים עברים להשפיע לטוב, אם רק נכתבו ברוח נכון. בנידון זה טובים ומועילים יהיו הספרים האלה: הוצאות המכילתא והספרי שיצאו לאור בווין זה מקרוב, העתונים „אוצר נחמד", „החלוץ", „בית המדרש של וייס..." והנה נודע הדבר: יקראו נא יהודי רומניה בחריצות ובהתמדה בה„מכילתא" ובה„ספרי", ב„אוצר נחמד" וב„בית־המדרש" וב„החלוץ" — ואז יושעו תשועת עולמים! כמה תמימות, כמה — במחילה מכבודו — בטלנות יש בהצעה זו! אם הרבי מבלז ויתר הרבנים צועקים כל היום: אטרו זוהר, למדו גמרא

ואז טוב יהיה לכם! אנו אומרים: האנשים האלה אינם מן הישוב. אבל בדבריהם אלה יש לכל הפחות איזו השקפת־חיים מסוימת, לדעתנו אמנם ההשקפה הזאת היא משובשת ומזקת, אבל סוף סוף שטה היא שיש לה על מה לסמוך, מיוסדת היא בהיסטוריה. אולם פה עומד לפנינו איש אירופי, מלומד, משכיל, סופר גדול, והוא חפץ לחדש ולבנות, והנה הוא רואה את ישועתנו היחידה – בההוצאה החדשה של ה„מכילתא" וה„ספרי"...

אבל בשביל „המדע", כלומר: בשביל מעט חקירות היסטוריות, מתיר גייגר לכל הפחות להשתמש בהשפה העברית ה מ ת ה. פשוט: התכלית מקדשת את האמצעים. התכלית היא כל כך יקרה ורצויה, שאפשר גם שתהיה „מצוה הבאה בעברה". כה הוא מתנצל לפני גֶלדֶקה, שעוד יש כמה אנשים שמשתמשים בהשפה העברית. „גם אני", הוא כותב, „איני מסכים לאותה ה ח ב ה ה ר ו מ נ ט י ת להשפה העברית החדשה, שאחרים מהסופרים היהודים משתמשים בה. אבל צריך לדעת, כי מצבם של האנשים האלה לא הרשה להם ללמוד שפות אחרות, וסוף סוף הלא טוב לנו, אם הם מוסרים לנו באיזו שפה מובנת, תהיה איזו שתהיה, את הברותיהם המועילות, אם רק באופן זה אפשר להם לכתוב. אולם ה ד ב ר ה א י־ נ ע י ם ה ז ה („dieser Uebelstand") הולך וחדל מיום ליום". וגייגר, בנראה, שכח, שכל הספרות שיש לנו, גם אותו החלק שבה שנכתב בשפות אחרות, נשארה לנו רק בעברית. כל הספרות של ימי הבינים לא היתה משפיעה מאומה על היהודים לו נשארה בערבית, ולא היה עד היום כבר זכר לה, או רק היו הספרים למאכל לעכברים ולחוקרי קדמוניות... גייגר ידע זאת וגם הזכיר פעם בשעוריו, כי רק הודות להתיבונים נשארה לנו כל הספרות של ימי הבינים. עם כל זה שנא את העברית והכשיר אותה רק על דרך „עת לעשות לה' הפרו תורתך!" – בשביל ארצות המזרח.

ועוד יותר גדלה שנאתו להספרות־היפה העברית החדשה, כשחפץ אחד ממיודעיו לשלח לו את הספור „אהבת־ציון", ענה לו, שהוא אינו משתוקק לראות את הספר הזה, מפני שהכפרים האלה נכתבים על פי רוב על ידי „אנשים שאינם מוכשרים לכך", שאין להם ההשכלה האסתיטית. את „השחר", שראה ממנו חוברות אחדות, הוא מבקר במעט חמלה „ומגבוה", כמו שמביט האב הזקן על הצעדים הראשונים של נכדו. ומדוע לא? יצחקו הילדים מעט בביתם, ובלבד שילמדו גם כן מעט. ב„השחר" הוא מוצא מעט „מדע" – וגם זו לטובה. אבל בכלל כבר הגיעה השעה לשכוח את השפה המתה, כמו שכבר שכחנו את העם המת וכמו שאנו הולכים ושוכחים אותו החלק מן הדת, שהוא סכום של מצות מעשיות וזכרונות העבר.

ובכן: הדת העצמית מתה, העם מת והשפה מתה. הכל מת ולפנינו שוכב במנוחתו האלמת והקרה בית־הקברות רחב, ובבית־הקברות הזה

הרבה, הרבה מצבות בצורת ספרים עתיקים. זהו מה שנשאר אחרי מותנו...
זוהי שיטתו של גייגר.

גייגר משתמש בהפרזה יתירה בהמלים המלאות קסם וצלצול נעים: „התקדמות", „התחדשות", „בנין", „שכלול" ועוד כהנה. ואני מצאתי בכל רעיונותיו על היהדות רק סתירה והריסה ושלילה, ולא יותר. אם הוא מבטל את ברכת „הטל" בבית־הכנסת שלו, הוא קורא כמנצח: אנחנו מתקדמים! ואני רואה בדבר הזה ובכל מה שדומה לו רק קטנות שבקטנות. אם הוא מנתח מהדת היהודית אבר אחר אבר, עד שלא נשאר בידו מאומה מלבד מלא קומצו שלילות, אז הוא קורא כמנצח: שכללתי את הדת! ואני רואה בזה רק הפשטת העור של גוף חי, בעוד שדמו החי והחם נוזל ושוטף. אם הוא משולל מהעם היהודי את לאומיותו ואת שפתו, אז הוא קורא כמנצח: אני בונה יהדות חדשה! ואני רואה בזה רק לעג מכוער ואכזרי.

אבל: כלום אפשר לבא לידי מסקנות נכונות ואמתיות, אם בונים על יסוד רעוע של הנחות והקדמות בלתי אמתיות? גייגר מורה שהיהדות היא רק דת, ושהיהודים הם רק קבוץ דתי. התורה הזאת היא הנחתו והקדמתו היסודית. וכי צריך עוד להוכיח בראיות, שהנחה זו אינה אמתית? כשישב ישראל בארצו – בזה גם גייגר מודה, אם גם שלא ברצון, „כאלו כפאו שד" ובהרבה התנצלות כלפי קוב"ה! – היה בלי ספק עם ככל העמים, בחרבו ובקשתו לחם את מלחמותיו, אבל לא לשם הדת, כי אם פשוט לשם הרחבת הגבולים. ואחרי כן כאשר עזב את ארצו, חי בזכרונות העבר ובתקוות העתיד. כשרק מרחיקים מהדת זכרונות העבר ותקוות העתיד – מה נשאר ממנה? גייגר יוכיח: שלא השאיר מאומה זולת מלא הקומץ שלילות. אם נעים או לא נעים יהיה הדבר למי שהוא, אבל את האמת אי אפשר להכחיש: הדת היהודית היא הצורה שבה חי העם היהודי את חייו הלאומיים ומהחיים האלה יונקת הדת את רוב תכנה וכל כחה. כשיסירו את הלאומיות תפול הדת מאליה, מפני שלא יהיה לה בסיס קיים וחזק.

אולם גייגר יאמר לנו: אמת, שללתי מכם הרבה, אבל אני נותן יותר. ראו אנכי נותן לפניכם את התעודה הרמה והנשגבה לאגד ולאחד את האנושות! ואני מודה כי התעודה הזאת היא באמת רמה ונשגבה. ולא עוד, אלא שהיא באמת באה לנו בירושה מנביאינו וחוזינו, ועלינו לשמור אותה מכל רכוש. אבל איך נמלא את התעודה הזאת, אם נתבולל בתוך העמים? הלא אז נהיה תמיד אחד מן הצדדים המתקוטטים והנלחמים? כשאנחנו הננו העומדים מן הצד, אז נוכל לעשות שלום בין הצדדים, אבל אם הננו אחד מהצדדים עצמם, איך נעשה שלום ביניהם?

ולאידך גיסא! כל הענין של ה„תעודה" דורש מעט עיון ובקרת, ביחוד

אחרי שגם אחדים מטובי סופרינו מחפשים עוד בזמננו בנרות ובאבוקות אחרי איזו „ת ע ו ד ה", ואני שואל: תעודה זו בשביל מה ובזכות מי נתנה לנו? בעלי התעודה, ועל כלם גייגר בכבודו ובעצמו, מוחק בכעס ובהתלהבות יתרה את ה„אתה בחרתנו" והוא מוחה בעוז נגד אותה הגאוה המונחת ב„אתה בחרתנו". וכי יש לך גאוה יותר מבוערת מהאמונה ב„התעודה"? הגע בעצמך: האנגלים, הצרפתים, הגרמנים, כל העמים הגדולים שבראו ובוראים עולמות מלאים, אין להם שום תעודה, ורק אנחנו ומעט גם היונים העתיקים, באים ותעודותינו בידינו! כל העמים חיים וממלאים את תפקידם בחיים ואינם „מתיחסים" בשום תעודה, ורק אנחנו מראים מן הבקר עד הערב את התעודה המיוחדת שנתנה רק לנו!

ואותו ה צ ו ר ך לתעודה, כדי שיבירו לנו מעט זכות לחיים — כמה מגוחך וכמה מבוער הוא! נניח שאין לנו שום תעודה, אבל כלום אין לנו בשביל זה הזכות לחיות ולהתקיים! ובאמת איזה צורך יש לתעודה מיוחדת? התעודה האחת הטבעית של החי והקבוץ החי היא — לחיות. החיים הם תכלית לעצמם ואינם צריכים לתכלית אחרת. ואם יש באיזה קבוץ חי כשרונות מיוחדים, ישתלם בהם ויפעול בהם. זאת היא תעודתנו: לחיות ולפעול עד כמה שכשרונותינו מגיעים. אלא שכל עצם חי וכל קבוץ חי מוכרח על פי טבעו לברא לעצמו את התנאים היותר נאותים, שבהם ועל ידם יוכל להתפתח ולהשתלם. אנו מאמינים, כי התנאים היותר נאותים נברא לנו אם נחיה בארצנו, בארץ אבותינו. ואנו מקווים שנגיע שמה. וכל המשולל ממנו את התקוה הזאת, הוא מכבה את השביב האחרון של חיינו וממית אותנו. כלומר: הוא רוצה להמית אותנו, אבל אנחנו לא מתנו ולא נמות.

מעשה בחולה אחד, שהרופא אמר עליו, כי בעוד שלשת ימים ימות. לימים עמד החולה מחליו ובא אצל הרופא ואמר לו: אנכי הנצב לפניך הנני האיש, שעל פי החלטתך צריך היה זה כבר לשכב בקברו. ראה, הנני בריא אולם. הרופא צעק בכל כחו: אבל אדוני הדבר הזה הוא בלתי אפשרי, על פי חקי הרפואה אתה כבר מֵתָּ!

על פי חקי הרפואה של גייגר אנחנו כבר מתנו, אבל על פי חקי הטבע וההיסטוריה אנחנו חיים. והנה אנחנו נצבים היום מלאים חיים ועוד יותר — מ ל א י ם ת ק ו ו ת ה ח י י ם ו ה ע ת י ד

היהדות ועתידותיה.

היהדות ועתידותיה.

לנבא עתידות אינו ענין קשה כל כך, אבל הוא דבר מסוכן מעט. יושב לו אדם ליד שלחן־הכתיבה וחוזה חזיונות לעתיד קרוב או רחוק. ומי זה יעכב על ידו? מי זה יוכיח לו בראיות נאמנות ובמופתים חותכים כי שגה בראותו? הנבואה היא בעצם מהותה ענין של אמונה, ענין המסור ללב, ובדברים כאלה אי־אפשר להתוכח ולדון ולהוכיח. את הנבואה אי־אפשר להסביר ולברר, אפשר רק להטיל אותה על השומע או על הקורא, אם ה„נביא" הוא בעדו מאיזה צד „בר־סמכא". בהוכחה זו יש, אפוא, רק מעין כפית הרצון, אבל לא הוכחת השכל. ובכן להתנבאות לאיזה עתיד ולהאר אותו בצבעים אלה או אלה ובקוים אלה או אלה אפשר רק באופן סוביקטיבי ולהנבואה עצמה יש רק ערך סוביקטיבי, ולא יותר. ומצד זה לא קשה כל כך לנבא, מפני ששום איש לא יוכל לבוא במרוניא עמדי על זה ואין מקשין על דברי נביאות.

אולם דוקא משום כך מסוכן הדבר מעט. אחרי שאין בדברים אלה ידיעה, כי אם אמונה, לפיכך הסכנה להאחז בדאי אינה מעטה. וכבר היה מעשה כזה בנבואות חברתיות. בֶּבֶל, המחזיק בידו באמת את הדופק של החברה והמושל כשליט יחידי בההסתדרות החברתית היותר חזקה, נסה פעם לנבא על עתידות החברה המדינית והחליט בשעתו באופן ברור שאין להטיל בו ספק, כי בשנת 1898 למספר הרגיל תבא המרידה החברתית והמהפכה הכללית לעולם. וכבר אז בשעה שנשמעה נבואתו בעולם, הרבו מתנגדיו להתל בו, וכאשר באה השנה הנוראה והשלום היה כתקונו, ואדרבה, המהפכה החברתית היתה אז רחוקה ממציאות יותר ממה שהיתה מקודם, — אז לא היה קץ להשחוק וההתול במחנה הבורגנים. זהו לפעמים סופה של נביאות חברתית.

ובאמת, על איזה יסוד אפשר לנבא מראש, מה שיבא ויהיה בחיי החברה ב„אחרית הימים"? לדידי, אמנם, אין שום ספק, כי ההנחה המדעית, שבחיי החברה שוררים חוקים קבועים שאין להזיזם ממקומם, כמו בטבע בכלל, — היא צודקת ביסודה. אבל, ראשית, עוד איננו יודעים ומכירים את

החוקים האלה, כלומר: החוקרים עוד לא גלו אותם באותה המדה, שכבר עלתה בידי חוקרי הטבע לגלותם ולקבע אותם. להנחה הזאת יש בודאי גם מופתים מדעיים חותכים ומוכיחים, אבל עוד יותר היא מיוסדת בהרגשה. החברה היא חלק מהבריאה כלה ונופלת ברוב הופעותיה הידועות לנו תחת שלטון הכחות הפועלים בכל הטבע, ולמה, אפוא, יגרע חלקה מכל יתר חלקי הבריאה המתנהגים ומתפתחים על פי חוקים קבועים? הרגשה זו במעט שמספקת היא, אבל אי־אפשר לבא על ידה לידי הכרה נכונה וברורה של החוקים עצמם. ושנית, לו גם ידענו את החוקים האלה ולו גם מצאנו להם אותה הצורה הבהירה והבולטת שיש כבר להחוקים הטבעיים, גם אז לא יכלנו לנבא על היסוד הזה על מה שעתיד לבא. הן גם בטבע עצמו, אם החוקרים „רואים את הנולד", הם מַתנים תנאים שונים: הדבר הזה יהיה כך וכך, אם יהיה האויר כך וכך, והחום כך וכך ועוד תנאים שונים, שאי־אפשר לדעת מראש אם יהיו במציאות. ואם אי־אפשר לראות מראש את העתיד להיות בטבע, על אחת כמה וכמה שאי־אפשר לדעת מה שיהיה בחיי החברה, שבהם המכונה היא אלף פעמים יותר מורכבת וגלגליה הדקים מן הדקים הם על־פי רוב במוסים וסמוים מן העינים, והתנאים שצריך להתנות מראש הם גם כן סבוכים ומורכבים מאד.

ובכן: להסביר ולברר ולהוכיח באופן מדעי, באופן אוביקטיבי, את ההשערות הנשואות על העתיד אי־אפשר; אבל אפשר להביע את האמונה הסוביקטיבית, ומי שיאמין יאמין.

רק במסירת מודעה זו ובהגבלה זו אני חפץ להביע איזו מרעיונותי, איזה מתקוותי ואמונותי על עתידותיה של היהדות.

I. ההוה.

באיזה מצב חברתי ותרבותי אנחנו, היהודים, נמצאים? ההוטב מצבנו בכלל או הורע?

המושגים „רע" ו„טוב" הם יחוסיים ולא מוחלטים. מה שלגבי האחד טוב, יכול באותו זמן ובאותו מקום להיות לגבי השני רע. מה שבתנאים ידועים הוא טוב, יכול בתנאים אחרים להיות לגבי אותו האיש עצמו רע. דבר זה ידוע הוא כל־כך וכל־כך מובן מעצמו עד שאין מן הצורך להסביר אותו על ידי משלים לקוחים מחיי הפרט או מאותם של הכלל. והנה בענינינו אפשר שהורע או הוטב מצבנו רק באופן יחוסי, אבל לא באופן מוחלט. ולא רק אפשר, אלא ודאי שהוא כן. כשהיינו סגורים בתוך חומות הגיטו, באותם המבואות האפלים המלאים רפש וחסרים אויר לנשימה, היינו מרגישים את חיינו באופן כל־כך מיוחד ושונה מהרגשת־החיים של עמים אחרים הנתונים

בתנאים טבעיים וגם מהרגשתנו אנו היום, עד שאי אפשר להעריך ולהשוות את חיינו אז עם חיינו עתה. בודאי שהיו אבותינו באיזה מובן מאושרים ממנו. הם היו שלמים ושום קרע לא היה בנפשם. הידיעה העצמית, הגאוה הלאומית היתה חזקה בלבם ואף נדנוד קל של ספק ושל שאלה לא נולד ברוחם, אולי יש בה „אתה בחרתנו" איזה צל של הפרזה או של שלי, שהאומה כולה משלה את נפשה זה אלפים שנה. הסביבה כולה, אף על פי שהיא היתה השלטת, כאלו לא היתה, אם רק לא העיקה להם ממש בידים, ידי עשו. הבוז שהראתה להם אותה הסביבה הזרה לא נכנס כלל אל תוך נפשם ונשאר מחוץ להם ממש כנביחת הכלב. הנשיכה הכאיבה, אבל לא הנביחה. דרישות ותביעות אנושיות לא היו להם כלפי אותה הסביבה, מלבד אותם הדברים הנכנסים אל תוך הסוג „כלכלה". אם רק היה לחמם נמצא ברוחק או בהרחבה, כבר היה די להם; אם רק לא גרשו אותם, לא היה המקום צר להם. ובכל הספרות שלנו בימי הבינים – מובן, עד כמה שאני מכיר אותה – לא מצאתי שום תלונה, שום התאוננות ושום קינה, שיצאו מתוך החיים הצרים הרגילים. אבותינו צעקו רק כשהיו מוכים, פשוט מוכים. והעתיד? אבותינו לא חשבו על העתיד, כי אם חלמו אדותו ו־או אותו גם בהקיץ. כלום היה ספק בלבם, שהעתיד הזה יהיה בהיר בתכלית הבהירות? הלא הספרים הקדושים העתיקים והחדשים הבטיחו להם, שעוד יזרח שמשם, שעוד יבא יומם, יום ארוך, יום שאין אחריו לילה. וכי אפשר, שלא יאמינו בבטחון הממלא והמרומם את כל הנפש כמה שכתוב באותם הספרים הקדושים? המה האמינו וחכו – לעתיד מזהיר, אף על פי שיתמהמה. לקרב את הגאולה בידים אי אפשר ואף אסור, ובכן חכו והתפללו. ובה בנו לעצמם עולם בפני עצמם, שאין לשום איש מן החוץ שום שליטה ושום נגיעה בו, ובעולם זה חיו והיו – מאושרים. מאושרים לפי דרכם ונטיותיהם, לפי דרישותיהם ותביעותיהם הקטנות והמצומצמות כלפי החיים ההווים, לא מפני שענוים היו יותר מדאי, אלא מפני שבעלי גאוה היו יותר מכפי השעור הרגיל.

ותרבותם? גם זו היתה מלאה ועצמית. האמונה, התפלה, הפלפול, מעט פיוט דתי, הרבה ספרי מוסר – האם אין די בכל זה למלא את הנשמה מרוממה, כלומר: לעשות את האיש או הצבור העסוק בכל זה לבעל־תרבות גבוהה? ובכן גם ברוח לא היו חייהם של אבותינו עניים כל כך. במה שהיה להם משלהם ועוד יותר מירושת־אבות מצאו את ספוקם הרוחני למדי, ולא היה בלבם מקום פנוי לגעגועים לעולם אחר ולרכוש רוחני חדש.

זה היה מצבם של אבותינו: מרדפים היו, אבל הרדיפות הכאיבו רק בזמן שהיו ולא השאירו פצעים בנפשם; מבוזים היו, אבל הבוז לא הגיע אל לבם; עולמם חשך בעדם, אבל המה ישבו וקוו, לא קוו, כי אם הכו

לאור גדול, אשר יגדל שבעתים מאור שבעת הימים; עם הזרם הכללי של התרבות האנושית לא שחו ומהההשכלה הכללית טעמו אך מעט, — וזה ביחוד מימי ההתעוררות של התחיה האיטלקית ואילך עד קרוב לזמננו, — אבל די היה להם בתורתם ובהמאור הגדול שבה.

הימים הטובים והתמימים האלה עברו ולא ישובו עוד. „חומות הגיטו נפלו", כמו שרגילים אנו להתפאר, ו א נ ח נ ו נ כ נ ס נ ו אל תוך החברה האירופית, נ כ נ ס נ ו, לא כלנו, אבל החלק היותר פורה והיותר ער נ כ נ ס ראשו ורובו אל תוך החברה האירופית ולוקח חלק בחייה. מגמותיה — מגמותינו, מלחמותיה — מלחמותינו, ונצחונותיה — נצחונותינו. והנה נולדו בנו תביעות חדשות וצרכים חדשים לאלפים ולרבבות. אנו תובעים ודורשים עתה במפגיע שיכבדו אותנו. ואם מראים לנו איזה „פנים עקומים" מעט אנו מתפעלים ומתרגשים עד לתוך תוכה של הנפש. הבוז כואב יותר מהמכה, והמכה משארת פצעים נפשיים שאי־אפשר לרפאותם ולשכחם. הרגשתנו נעשתה דקה ורכה עד לחולניות. והמזור לתרופה המנוסה שהיה לנו בימי קדם אין בו עוד כח לרפאות את מכאובינו ופצעינו. ה„אתה בחרתנו" נחלש כבר מרוב ימים ומרוב משמוש מצד אחד ומחוסר אמונה ובהירות הראיה מצד שני. כל עוד היתה האמונה ב„אתה בחרתנו" אמונה תמימה, היתה פעולתה גדולה וניכרת, אבל כיון שערבבו אותה התיאולוגים החדשים שלנו עם הפילוסופיה היבשה והקרה שלהם וכנו אותה בשם חדש: „תעודת ישראל בעולם", כבר פג טעמה וכחה עזבה ואין היא פועלת יותר. ומצד השני: הן סוף סוף הכרנו את העמים הגדולים האחרים ואת רכושם ואת הונם הרוחני וכבר אנו יודעים, שגם הם אינם מבלי־עולם, שגם הם מרבים את הרכוש האנושי ברעיונות יסודיים ונשגבים. וגם זאת אנו יודעים עכשו, שאין עם בעולם, שלא עברה עליו תקופה של אמונה, שהיא דוקא הסגולה היותר יקרה בעולם ולא אחרת, ואין אנו חפצים לשוב לאותה מדרגה של התפתחותה, שהיתה נמוכה מעט. וכה אנו עומדים בלתי מזוינים ובלי מגן נגד השנאה ששונאים אותנו גם היום, אם גם השנאה הזאת אינה כל כך מורעלת וכל כך מסוכנה, כמו שהיתה מאות אחדות קדם לכן.

התביעות מרובות ועמוקות וההגנה חלשה ומועטה. והתרבות? היא גדולה ממה שהיתה, אבל היא זרה, היא אינה שלנו. באנו ולקחנו מן המוכן ושמנו בכלינו, אבל הנשמה נשארה ריקה, מפני שהנשמה מתמלאה דוקא רק מ„הוליתה", מיצירתה היא. ויצירתנו העצמית אינה מספיקה, מפני שהיא רזה ודלה מאד, ולא עוד אלא שאנו דואגים וחוששים שהיא לא תתבטל לעולם בתוך הסביבה הזרה ותחת ההשפעה הזרה המשעבדת ומכנעת אותנו.

זהו הצד האחד של המטבע. במובן זה הורע מצבנו מאותו של אבותינו הנדכאים.

אבל יש עוד צד שני, והוא מראה לנו פנים בהירות יותר.

מאז הלכנו בגולה לא היו לנו קבוצים יהודים כל־כך גדולים וצפופים, כמו שיש לנו עכשו. הקהלות היותר גדולות בימי הבינים לא באו לידי מספר עצום כזה של הקהלות הבינוניות עתה. ואל יהא הדבר הזה קל בעינינו. בחיי החברה המספר אינו רק ענין כמותי, לו יש גם ערך איכותי. יש מגמות, שאף אינן נולדות בתוך צבורים קטנים במספר, ומכל שכן שאין יוצאות מן הכח אל הפועל אלא בתוך צבורים גדולים. ובעם מפוזר ומפורד כעמנו על אחת כמה וכמה שיש חשיבות מיוחדה למספר הגדול היושב במקום אחד. הגע בעצמך, הקהלות הגדולות שיש לנו באירופה ובאמריקה, הלא בראשן עומדים על פי רוב אנשים שכבר התרחקו הרבה מן היהדות החיה והפועלת, ועם כל זה כמה ערכים חשובים בראו הן, במעט בעל כרחן! כמה מוסדות חשובים יצרו הן, שיש בהם הכח להרחיב ולחזק ולהשאיר את הנשמה היהודית: בתי־ספר שונים מן היותר נמוכים עד היותר גבוהים, ביבליותיקות גדולות ועשירות, חברות להרחבת ולהעמקת ההכרה היהודית, חברות לתמיכה בשביל אותם הנודדים שהולכים ליסד קבוצים יהודיים שונים בכל קצוי ארץ, ועוד כאלה וכאלה דברים המאריכים והמעשירים את חיינו וממשיכים את כח היצירה והרגשת העצמית שלנו.

ועוד דבר אחד: הקבוצים הגדולים האלה הולכים ומתחנכים יותר ויותר לשלטון עצמי וכבר הגיעו בנידון זה למדרגה גבוהה בערך. והשלטון העצמי מחנך את הצבור לאחדות ומגדיל בו את הצורך לעמידה ברשות עצמו. אמת, שגם לאבותינו היה על פי רוב שלטון עצמי, ומאיזה צד גם יותר תקיף מזה שיש לנו עתה; הן גם הרבה דיני ממונות והרבה משפטים של עונשין היו מסורים בידם. אבל ההבדל היסודי מונח בזה: אבותינו בכלל לא לקחו שום חלק בחיי הסביבה וכל חייהם האנושיים והיהודיים גם יחד לכל כלליהם ופרטיהם היו מובדלים, ולפיכך לא הרגישו בהשלטון העצמי שום רשות, שום זכות, כי אם זָרות וחובה. אבל עכשו היחס הוא אחר: אנחנו לוקחים חלק בחיי הסביבה, אבל דוקא ביהדותנו אנחנו מתבדלים ממנה, ועל ידי הנגוד המשפטי הזה שבין אנושיותנו ובין יהדותנו אנו מרגישים את התבדלותנו היהודית במדה יותר חזקה. ובאמת הן יש לנו כבר עתה קהלות, שבמספר אוכלסיהן, ובמוסדותיהן הגדולים והונן העצום עושות רושם של איזה קבוץ־גליות בזעיר אנפין, ומתנהלות כעין ממלכות יהודיות קטנות.

וכנוסף על זה, שההערכה האישית של היהודי היא עכשו יותר גדולה ממה שהיתה באיזה זמן בגלות, ושיש לנו באמת השפעה לא קטנה – מובן, שההשפעה הזאת אינה מכוונת באופן ישר לטובת עמנו – על מהלך החיים המדיניים והתרבותיים, השפעה שנובעת דרך צינורות שונים: העתונות,

הפוליטיקה, התיאטרון, הבנקים ועוד כגון זה; וכשנוסיף על זה גם את העובדא הפשוטה, שיש עתה בעולם מספר יותר גדול של יהודים ממה שהיה באיזה זמן מן הזמנים — בימי הבינים היו תקופות, למשל אחרי גרוש ספרד, שהעם היהודי כמעט נכרת מן העולם ולא היה בכל העולם, זעיר שם זעיר שם, יותר מחצי מיליון יהודים; ועכשו הרי יש לנו יותר מי״ב מיליונים יהודים בתבל! — כשנוסיף כל זאת, אז יצא לנו ציור לא כהה כל כך, ונוכח, שמצד זה הוטב מצבנו לא מעט, ושיש לנו עתה בכלל עמדה יותר חזקה בתבל, ממה שהיתה לנו עד כה.

והתבססות זו היא שעמדה לנו שנתעורר בנו לא רק הרצון לחיות, כי אם הכח לעשות ולפעול בכונה כדי להמשיך את חיינו ולהגבירם; על יסוד זה נבנתה הציוניות: על ההרגשה הדקה, על התביעות היותר גדולות ומקיפות לא רק לכבוד אנושי ולזכיות אישיות, כי אם גם לכבוד לאומי ולזכיות לאומיות; על הקבוצים הגדולים המלאים רוח חיים, על השלטון העצמי ועל ההשפעה בעולם. כה נולדה הציוניות, שיש בה לא רק תקוה רפה, או בטחון של יושב ומחכה בחבוק ידים, אלא גם כח של פעולה ושל יצירה. כה נולדה הציוניות על מרומי האמנציפציה; הציוניות, שפניה מכוונים בלפי העתיד.

II.

מהות היהדות.

הגענו, איפוא, אל הבסיס, אשר עליו יִבָּנֶה, לפי דעתי ואמונתי, עתידה של היהדות. אולם עוד על שאלה אחת מוקדמת עלי להשיב, על השאלה בדבר מהות היהדות. שאלה זו אינה פוסקת ואינה יורדת מעל הפרק זה כמה שנים. בהעמדת שאלה זו על הפרק במערב בשפות המערביות — ביחוד מאלה הכותבים בכונה כלפי חוץ — היה בראשונה בלי ספק מעט או הרבה מן החקוי הרגיל אצלנו. כאשר החלו חכמי הנצרות לעיין ברכושם ולמַצות את הסכומים הכוללים, באו אחריהם גם חכמינו ועשו גם הם חשבון וסך־הכל ממה שיש להם. אם הם מתפארים ברכושם, מדוע לא נהיה אנחנו רשאים להתפאר בהוננו? וככה נתחברו בשנים האחרונות אצלנו — מיד אחרי הַרנַק וחבריו — ספרים רבים (לכל הפחות יותר מכפי הדרוש ומכפי הצורך) הדורשים על מהותה של היהדות. והספרים האלה דומים בתכונתם ובמגמתם זה לזה כשתי טפות של מים, אלא שהלה מטעים יותר רעיון זה והלה מותח קו עב תחת מחשבה אחרת. אבל שום חדוש לא נתחדש בבית־מדרשם של מחברינו אלה. מה שידענו וידע כל העולם — אם רק לא

עצם את עיניו ולא אטם את אזניו בכונה -- נודע לנו עוד הפעם. ובכן העידו עלינו עוד הפעם, שיצרנו את האמונה באחדות הבורא, ושנביאינו היו מורים מוסר נעלה, ושהלל הבבלי היה: אוהב את הבריות ושהמצוה „ואהבת לרעך כמוך" היא פסוק מפורש בתורה, ועוד „חדושים" כאלה רבים. והחוקרים התמימים האלה דמו, שבזה הועילו הרבה לעקור מן השורש את השנאה לישראל ולרומם קרנה של היהדות בין העמים האחרים. ובאמת כונתם בודאי היתה רצויה, אבל חציהם לא קלעו אל המטרה. מי שאינו חפץ להוכח, לא יוכח לעולם, ומי שחפץ להוכח, הלא יש לו הרבה ספרים עתיקים ממחברים יהודים ואינם־יהודים, שיוכל לשאוב מהם הכרה ברורה ואמתית.

ועוד דבר אחד: אם חפצו המלומדים האלה רק להגן על היהדות, כמו שהיא עתה, נגד צורריה, אז על פי רוב השיבו שלא ממין הטענה. השנאה מכוונת כלפי היהדות, לא בתור סכום של רעיונות מפשטים ותורות מפשטות, כי אם בתור סכום של תכונות נפשיות ואופי עממי וגזעי ידוע, המתגשמים – לפי ראות עינם של שונאינו – בהצבור היהודי החי ופועל ומתפשט. ונגד השנאה הזאת כמעט שאי־אפשר ללחום ולהגין, ולעקור מן השורש את השקרים והכזבים הנמאסים אי־אפשר בשום אופן, אחרי ששונאינו על פי רוב יודעים את האמת ומתכוונים למרוד בה. זה כאלפים שנה אנו נשבעים בכל הקדוש ומוכיחים בראיות, שאי־אפשר לשום בן שכל פשוט ובעל לב אנושי להטיל ספק בהן, שאין אנו רוצחים, שאין אנו לשים את המצות בדם של נוצרים, ואף על פי כן כמעט בכל שנה ושנה מתחדש הבלבול הבזוי הזה פעם פה ופעם שם. ומה עלינו לעשות עוד ולא עשינו עד היום? וכן גם בעלילות וחשדים אחרים. זהו במה שנוגע אל השקרים והבלבולים. אבל יש עוד סבות אחרות לשנוא אותנו: יש בנו באמת כמה תכונות נפשיות וגופניות, שאינן מוצאות חן בעיני שונאינו, אף על פי שהן לפי הרגשתנו אנו נאות וטבעיות. האפשר להגין וללחום נגד שנאה כזאת? אם אומרים לי: אני שונא את עיניך השחורות ואת זקנך השחור, אז אין לי שום עצה ושום תחבולה נגד השנאה הזאת. אמת, יש בינינו כאלה, שלוחמים נגד השנאה הזאת באופן פשוט בתכלית הפשטות: המה צובעים את זקנם ולוקחים משקפים על עיניהם מאותו הצבע המוצא חן בעיני שונאיהם. זוהי ביסודה ובתוך תוכה ההתבוללות לשם הגנה. אבל הצבע אינו משנה את המהות, והצביעות – אינה הגנה. ובכן: השאלה על דבר „המהות" אינה מיוסדת בההרגשה העממית והתשובה על השאלה אינה מספקת לא כלפי חוץ ולא כלפי „פנים".

אולם יש בינינו אחרים, ביחוד במזרח, מאלה שכותבים עברית לעברים, ששואלים את השאלה הזאת באמת מתוך צרת נפשם, מתוך כאב לב, מפני שהספק, ולפעמים גם היאוש, מעיקים להם. והמה רוצים לברר לעצמם

ולאחרים את מהותה של היהדות, היושבת עמוק עמוק בנפשם. בלי ספק, יש בהעמדת השאלה על יסוד זה הרבה מהעמקות והשתפכות הנפש, אלא שאני מתירא שיש בה גם כן מעט הגזמה. רגעים של ספק ושל יאוש נראים לאותם השואלים כהחיים המלאים. רגעים נוראים כאלה נמצאים לפרקים לכל בעל נפש ההוגה דעות וחושב את חשבון-עולמו, אבל למצב נפשי תמידי נעשים היאוש והספק רק ברוחם של יחידים מועטים היוצאים מן הכלל. והשואלים שלנו רוצים לקבוע את הרגע העומד להבטל ולעבור מפני שאון החיים והמון מגמותיהם במקומו של תוכן החיים עצמו. להיאוש, שהוא באמת סוף סוף רק אסון, צריך למצוא תרופה, והרפואה הבדוקה לחלי זה היא – העבודה, העבודה לשעה, ועוד יותר – העבודה לדורות.

לא מתוך יאוש וכאב לב, כי אם מתוך הצורך להכיר את עצמו אפשר וצריך לפעמים לשאול את השאלה על ה„מהות". ואז נראה על המון הספרים המקובלים באמת בנפש האומה ועל המון הרעיונות והרגשות השוררים בלבנו ונאמר: זהו רכושנו הרוחני שירשנו מאבותינו, – זיל גמור! והלא הדברים עתיקים וידועים – „לא מראש בסתר דברתי". וכי יש צורך לחשוב ולספור עוד הפעם אחת אחת כל המחשבות והתורות שנתנה היהדות להאנושיות כלה ושהיא קבלה אותן? את האמונה באחדות הבורא קבלו ממנו, אף גם לא בכל טהרתה; את המוסר של האהבה שמו ליסוד, שעליו בנו את השקפתם על החיים, להלכה, אם גם לא למעשה; את תורת הצדק קבלו ממנו ומאחרים ובנו עליה את חיי החברה שלהם, מובן, שגם זה רק להלכה ולא יותר.

ובכן, אם את היהדות המפשטת אתם חפצים להכיר, אותה היהדות הצבורה בהיסטוריה, לכו והכירו את התורות הנשגבות, שהעמים התרבותיים – לכל הפחות באירופה ובאמיריקה – מודים בהן, וכבר יהיה לכם מושג נאמן ממהותה של היהדות. היהדות היא האנושיות בהחלק היסודי של תרבותה הדתית והמוסרית. להלכה יש אמנם הבדלים בין היהדות הטהורה והמקורית ובין אותה היהדות שנתקבלה בין העמים הנאורים ושנכנסה אל תוך תרבותם בשנוי שם ובשנוי צורה, אבל ההבדלים האלה אינם מגיעים עד עצם היסוד. ולמעשה אין כמעט שום הבדל בינינו ובין האחרים; ביניהם נמצאים הרבה אנשים המשתדלים לחשוב ולחיות על פי יסודי תורתנו ופחות או יותר גם עולה הדבר בידם, וגם בינינו יש הרבה אנשים מהמין היפה הזה, והשאר גם אצלנו כמו אצלם מודים אמנם בשפתים ולבם בל עמם. סוף סוף צריך לבא פעם לידי הכרה ומסקנא, שרק אֶתִּיקָה אחת יש בעולם, שאפשר, אמנם, ליסד ולברר ולהסביר אותה באופנים שונים, שאפשר, אמנם, לחלוק בפרטיה, אבל בכלל אי־אפשר לשום אדם ישר, אם גם יהיה מוחו חד כאיזמל ולבו רחב ופתוח כפתחו של אולם, למצא

ולחדש איתיקה אחרת. וביצירתה של זו היינו אנחנו המתחילים הראשונים וכהרבה מיסודותיה — היוצרים היחידים, וזאת תפארתנו לשעבר, ואת ה„תעודה" הזאת כבר מלאנו וגמרנו בשלמות.

אולם עוד דבר אחד קטן נשאר בעולם: עם בן שנים עשרה מיליונים נפש, שהוא, אמנם, מפוזר ומפורד בין העמים, ועם כל זה עוד לא חדל להרגיש — מלבד אחדים יוצאים מן הכלל הבוגדים בכונה או בשגגה — את אחדותו, ולא עוד אלא שגם חפץ בקיומה ובהחזקתה של האחדות הזאת. בכונה ובלי כונה, בידיעה ובלי ידיעה, משתדלים היהודים לברוא ולבנות צבורים יהודיים גדולים במקומות שונים, להתחבר ולהתדבק. וכי לראיות צריכה הנחתי זאת? באו וראו: שום איש לא הכריח את היהודים באמירקה לגור באיזה גיטו, שום חוק לא הגביל שמה איזה תחום המושב, והארץ רחבת־ידים פתוחה לפניהם ושם הכלכלה מצויה והעושר מחכה למוצאו, והעסקנים בעלי ההשפעה והיכלת הגדולה עומדים ומכריזים, מתרים ומזהירים, מסבירים ומבקשים: אל נא תדהקו כלכם אל מקום אחד, לכו ובקשו לכם מקום מרווח לשבת! — והם עם כל זה מתרחקים, אוחזים איש בכנף רעהו ומתרחקים עד לידי רעב, עד לידי חוסר עבודה. המה מתדחקים, מפני שהם חפצים לדבר בשפתם, מפני שיש להם הצורך הנפשי לברא לעצמם סביבה שלהם, סביבה יהודית — והרי חיים יהודים חדשים הולכים ונבראים שם ומתמלאים ומשתלמים לנגד עינינו! היעלה על הדעת, שפה פועל כח אחר מלבד זה הנקרא בחימיה: „קירבה חימית" („chemische Affinität")? וה„קורבה החימית" הזאת מתגלית לנו בכל קצוי תבל, בכל מקום שבו מתיסד קבוץ של יהודים.

והקורבה הזאת — מהיכן היא נובעת ומהיכן היא ניזונה? יש אומרים: מן הדת. הדת היא, לפי דעתם של אלו, הקשר היחידי המאגד את כל היהודים, והיא היא שפועלת על כל מאמיניה שיתאחדו ושיתקרבו איש אל אחיו. המיוסדת היא כל צרכה הנחה זו? מה שאנו רואים בחוש אינו מתאים להנחה הזאת. לא לשם דת מתקבצים המהגרים היהודים באמירקה, לא לשם דת המה מוציאים עתונים יהודיים ומיסדים בתי־ספר וביבליותיקאות ממינים שונים. לו היתה רק הדת מאגדת אותם, מה היו מבקשים ורוצים ביניהם אלה היהודים, שאינם שומרי דת ואינם נזקקים למוסדות דתיים? והדת בעצמה — מה היא לנו? נכּוּ מן הדת מה שיש בה מן היסוד הלאומי, מן הזכרונות ההיסטוריים הקשורים בארץ־ישראל, ומן התקוות לעתיד הקשורות גם כן עם ארץ־ישראל, ומה ישאר לנו מן הדת היהודית, במה שהיא יהודית ולא אנושית כללית? מי שיש לו מוח בקדקדו בודאי שיודה, אמנם, שהדת הישראלית היא עד עתה ההופעה והפעולה היותר נשגבה והיותר שלימה של הרוח הישראלי. אבל היא רק חלק מן הרוח — ולו גם החלק

היותר הגון וחשוב – ולא כולו. ועוד שאלה אחרת: מדוע אינן בוראות הדתות האחרות, היותר אמיצות ותקיפות קבוצים כמו אלה של דתנו? הגרמני הפרוטסטנטי מתחבר בחוץ לארצו עם הקתולי הגרמני ואינו מקפיד לבקש דוקא את בן־דתו, מלבד לדברים הנוגעים אל הדת עצמה. אבל היהודי הגרמני מתחבר עם היהודי הגליצי והרוסי ומבכר הרבה ההתחברות הזאת על ההתרועעות עם בן ארצו שאינו יהודי. האם אין פה איזה כח טמיר ונעלם הפועל במסתרים, מתחת למפתן הידיעה, וכופה את הרצון לעשות בן ולא אחרת? כח זה ישנו באדם ומונח בדמו הגִזְעִי, ו„הדם הוא הנפש".

אחדותם של היהודים עממית היא וגזעית ושנים־עשרה המיליונים של היהודים המפוזרים בכל פנותיו של כדור הארץ – עם הם, עם על פי דמם הנוזל בעורקיהם, עם על פי תכונותיהם היותר עמוקות המונחות בגופם ובנפשם, עם הם על פי קורותיהם המשותפות בעבר ובהוה, עם הם על פי תקוותיהם לעתיד, – תקבלנה התקוות האלו איזו צורה שהיא, דתית בלבד או עממית בלבד או דתית ועממות באחת.

והעם הזה הוא בעל כשרונות נעלים, שאין דוגמתם בסכום זה – בערך למספר האישים – בשום קבוץ עממי אחר. על זה מעידה ההיסטוריה על כל דף ודף, על זה מעיד בראש וראשון קיומו של העם הזה עד היום. לא בנס אנחנו עומדים. אין נסים בהיסטוריה כמו שאין נסים בטבע. אבל בהיסטוריה, כמו בטבע, שורר חוק אמיץ וחזק, החוק של השארת הכח. הכח אינו מתבטל לעולם. הוא יכול רק להשתנות מפעולה לפעולה, מהופעה להופעה, אבל אינו נפחת ומכל שכן שאינו מתבטל. וסכום של כח רוחני כל כך גדול הצָבוּר בנפש האומה הישראלית אי־אפשר גם כן שיתבולל בין כחות אחרים, עד שיהיה בלתי מוּכָּר בעצמותו. בשביל זה יכול ומוכרח היה העם היהודי לעמוד עד היום בעצמותו ובהתבדלותו ולהשאר, למרות כל הרדיפות והשנאות, גוף עממי בולט וניכר ומורגש בתוך המון עמים אחרים, שלא אכלוהו ואם אכלוהו – לא עכלוהו.

קחו את הניאַגאַרה וסגרו אותה בתוך נחלים ונהרות, היא תפרץ כל הגדרים ותשאר מה שהיא – כח אדיר וחזק הכובש לו דרך בגבורתו.

III.

העתיד

... והחוק של השארת הכח ישלוט הלאה. ושליטתו תהיה בעתיד עוד יותר חזקה ובולטת מכפי שהיא עכשו. אחרי שכחותינו יתאמצו עד לאין קץ על ידי התרכזותם, תחת אשר הם עתה מפוזרים ומפורדים, שבורים

ומקוטעים. „מרכז הרוח" נברא לנו. כן, המלה הזאת כבר עכשו אינה רק מלה יפה בת צלצול ערב, היא כבר עכשו מושג בהיר, שהחיים ההולכים ומתרקמים בארץ־ישראל מתחילים להתאים לו ולגשמו. מתי יהיה האות הזה? מתי יהיה „מרכז הרוח" נכון וקיים? איני יודע, אפשר מחר ואפשר אחרי מאות שנים, אבל הוא יקום ויהיה. הכח אינו מתבטל וכחנו גדול.

בארצות הגולה לא ישתנה מצבנו הרבה. השנאה המזוהמה והרדיפות הבזויות בודאי תחדלנה. אני מאמין בהתפתחותו והשתלמותו של המין האנושי, למרות הכחשתם של החושים. עוד אנחנו רואים אמנם את האדם = החיה במלא פראותו, אבל הפראות תתרכך על ידי התרבות ההולכת ומתעמקת ומתרחבת. חיות־טורפות נעשות ביתיות, והאדם = החיה יעשה בן תרבות אמתית ולא ישנא ולא ירדוף. השנאה תחדל אבל הזרות תשאר וההתבוללות לא תקום ולא תהיה. הקבוצים היהודיים, יהיו עוד יותר גדולים ויותר נאחדים וצפופים מאשר הם עתה וגם יותר עומדים ברשות עצמם, ולפיכך ההתבדלות תהיה יותר עמוקה, אם גם לא בצורת התנגדות, כי אם רק בצורת זרות. ובזרות זו עצמה די יהיה, כדי להעמיד את נשמת היהודי על יהדותה ולהעמיק את הרגשתו הלאומית. ואז יבקשו היהודים מקלט לרוחם ולנשמתם בארץ־אבות, ארץ־הבנים, ארץ העתיד.

כן, העתיד יִבָּנה לנו שמה, בארץ־ישראל. שם תחל תקופה חדשה בחיינו, תקופה של יצירה בלי הפסק. באיזה מקצוע יעבוד ויפעול הרוח? אני חושב, שבזה לא יבדל הרבה מכל העמים אשר חננם הטבע בכשרונות גדולים ונשמה עשירה: הספרות היפה, האמנות, המדעים, הטיכניקה, החיים החברתיים לכל פרטיהם ודקדוקיהם עם המוסר והמשפט והממשלה, באמת: כל מה שמונח ברוח האנושי יעובד ויתפתח גם ברוחנו. שכל אלה הענינים הרוחניים יקבלו גוון מיוחד וצבע מיוחד מנשמתנו, — דבר זה מובן מאליו. לא מחקים נהיה, כי אם יוצרים. הלא זהו חסרוננו היותר גדול והיותר מורגש בארצות הגולה, שאין אנו יוצרים ערכים חדשים לגמרי. אנחנו לוקחים על פי רוב את החומר מן המוכן ומעבדים אותו על פי נטיותינו הנפשיות. דבר זה אירע לנו לא רק על מרומי הרוח, למשל בהפילוסופיה של ימי הבינים, כשלקחנו את אריסטו והכנסנו אותו על ראשו ועל קרבו אל תוך ספרותנו, אלא גם בדברים פשוטים וחומריים, למשל בעניני הכלכלה. לא אנחנו חדשנו, לא אנחנו בראנו את המכונות והחרושת כולה, כי אם אחרים, ואנחנו רק באנו ונתנו להם צורה של מסחר ועסקים גדולים ורחבים. אולם החסרון הזה אינו מונח בעצם הסטרוקטורה הרוחנית שלנו, אלא באותם התנאים הקשים שהתפתחותה של זו נתונה בהם. עול הסביבה הקשה כופה עלינו וגוזל מאתנו את חירות היצירה וטבעיותנו הרוחנית. אנחנו נמצאים בתוך סביבתנו כעץ רענן הנמצא בתוך עצים אחרים גדולים ורעננים, והמה

לוקחים ממנו את לשדו ומכסים אותו בזמורותיהם הקשות והוא מתפתל ומתעקם ונוטה מקו גדולו הטבעי. לא כן שם בארצנו, שם בארצנו רוחנו ישתחרר וגדולו יהיה טבעי בלי מועקה ובלי דחיקה מן החוץ.

ודתנו מה תהא עליה? מובן, שהיא לא תשאר מאובנת, אלא תלך הלוך והתפתח, הלוך והשתלם, אולם לא באותה הדרך שהתוו לה המתקנים, שקמו לנו באשכנז בהמאה שעברה, כי אם בדרך שהלכו בה לפנים החוזים – הנביאים שלנו, בעלי הרגש הכביר. זו גם לא תהיה חסידות גלותית, פראית ומנוונת, כי אם דתיות מקורית – ארצי־ישראלית. כלומר: הדת לא תעשה למים פושרים ממותקים על ידי רציונליסמוס שטחי וקר ולא לפראית על ידי הזיה נלהבת ומשועממה, כי אם להסתכלות עמוקה בנפש האדם ובעולם ומלואו ולהרגשה רותחת של דבקות והצטרפות עם היוצר והיצירה...

ותעודתנו? על התעודות אי־אפשר לנבא. אפשר רק להכירן לאחרי שכבר נתמלאו. תעודתנו האחת כבר נתמלאה ובודאי כשנבוא אל הנחלה ואל העבודה תולדנה לנו תעודות אחרות נשגבות ורמות, וגם אותן נמלא בשלימות. אולי תהיה אחת מאותן התעודות להקים מתוכנו את הטפוס של ה„אדם־העליון". אבל לא אותו האדם העליון, שהגהו עבד לאדנותו ושמצלצל בכעס אין־אונים בהכבלים הקשים המונחים על רוחו וחושב, שבזה הוא מרגיז ומרעיש את העולם וכבר הכל מאמינים באדנותו. בתוכנו יולד אדם עליון ממין אחר: הטפוס האנושי הנעלה, שיהיה בן־חורין על ידי שכלו הבהיר, גבורתו הנפשית והרגשתו המלאה רחמים ואהבה. הביטו בספר ישעיהו, י"א, ותדעו לאיזה אדם־עליון אני מתכוון.

אפשר שיש בזה מעט או הרבה מן ההפלגה. אפשר שיצחקו עלי, אבל אמונתי היא ואגידה: לדעתי, כל מה שעבר עלינו עד עתה, כל אותם האלפים של שנים עם האפיזודה הממלכית והגלות הארוכה, כל אלה היו רק פתיחה והקדמה לחיינו האמתיים, רק שנות הלמוד ושנות הגולה לתקופת היצירה. וזו עתידה לבא. „ימות־המשיח" עודם לפנינו, והם יבואו ואז יהיו החיים של האומה הישראלית מלאים ושלמים, חיים של אורה ושל עבודה ושל יצירה. ח י י ם נ צ ח י י ם!...

דור המדבר.

דור המדבר.

יש שאיזו מלה נזרקה מפיך ברגע של כעס, מתוך רגש של אי־רצון, וכשאתה פוגשה אחר־כך בחיים, שוב אין אתה מכירה. אתה הבעת על ידה רגש של כעס, — והרי היא עכשו סיסמה גמורה, פילוסופיה שלימה, ומשתמשים בה כאילו היתה אמת גמורה, שאין להרהר עליה, פשוטה כמשמעה. כשהתחילה התנועה הלאומית ואנו, מלאים חום של נוער והתלהבות עזה וקדושה, קראנו את העם ושבנו וקראנו, והמת לא הזדעזע ולא התעורר, ולא עוד אלא שאותה הכנופיא התכיבה של המתבוללים השבעים עמדת מנגד והביטה עלינו כששפתותיה מעוקמות מצחוק מכוער של התול, — באותם הימים הראשונים היו לבנו מתכווץ מכעס ומרוגז ומהתמרמרות, ואז זרקנו בלפי המהתלים וגם כלפי הנרדמים את המלה הנוראה: „דור המדבר!" — זרקנו מפינו מלה מרה זו כמין חץ מרעל, הממית בלי חמלה. „הנה אתם הולכים למות! הן הצחנא של נבלתכם עולה באפנו, — ואין אנו משגיחים עוד לא ברצונכם הַגֹּוֵעַ ולא בהתולכם המכוער ולא בשפתותיכם המעוקמות!" — בלי־זיין נורא וחד היתה מלה זו. היתה בה התמרמרות וגם קללה נמרצה, היו בה חרוף וגדוף וגם בוז עמוק, היתה בה זעקה מרה ובטול „כעפרא דארעא". הכל היה בה, אבל לא אמת פשוטה כמשמעה, אבל לא מעין יסוד להכרה פילוסופית או היסטורית.

מי המציא בטוי זה? אפשר שאני המצאתיו, אפשר שהמציא אותו איזה נואם אחר, או אפשר — וקרוב לודאי — שהוא רחף באויר וכולנו, כל הנואמים לציון ולתחיה, השתמשנו בו יחד.

והנה עכשו אנו פוגשים מלה זו עוד הפעם, — בארץ־ישראל. ושם היא משמשת לא כלי־זיין כלפי שונאי־ציון, לא אזהרה והתראה וגערה, אלא פשוט, יסוד חנוכי, בה מחנכים דור צעיר, דור שעתיד לבנות את ביתנו וארצנו. ורק מטילים ארס של שנאה ושל בוז בנפשות הרכות ומורים אותן, שצריך לבטל תכלית־בטול את כל י"ב מיליוני־היהודים, שיש בעולם ושישארו עוד זמן מרובה בגלות. ביחד עם הבוז להגלות, שהוא כעין השלמה להיסוד החיובי של אהבה וחבה לארץ־אבות ולחרות לאומית, מכניסים אל תוך לבם של הילדים והנערים את הבוז להיושבים בגלות.

היתכן הדבר?

מובן, שלא כדי לקנטר או לשם פלפול בעלמא אני כותב את הדברים האלה. רוצה אני בזה להעמיד על הפרק את השאלה על היחס שבין החלוצים שלנו, שכבר התישבו בארץ־ישראל, ובין אותם הלאומיים והציוניים, שנשארו ושישארו אף להבא בגלות. כלומר: אני רוצה לעסוק בשאלה על ההשפעה, מהותה ומדתה, שמשפיעים ויכולים להשפיע שני הצדדים העוסקים בבנין־הלאום אלה על אלה. ולא זה בלבד, אלא שאני רוצה להרחיב את השאלה גם על העתיד הרחוק לפי הערך, בשעה שהישוב יהיה כבר גדול ומסודר ומשוכלל כל צרכו, ואף־על־פי־כן ישאר עוד הרוב הגדול של האומה בארצות־הגלות, ורוב זה יהיה משפיע על היהדות הארצישראלית ומושפע ממנה. מה יתנו המיליונים הנשארים בגלות להיהדות העיקרית בארץ־אבות ומה יקבלו ממנה? וכי אפשר הדבר, וכי תוכל בכלל אפשרות כזו לעלות על הלב, שאותם הנשארים יהיו רק אבר מדולדל של האומה, שלא יהיה להם שום ערך חיובי, ערך של בנין ושל שכלול, בשביל כלל האומה ומצבה בין העמים? היתכן לחשוב, שתתכווץ האומה הישראלית ותגיע רק לאותו מספר, שארץ־ישראל תכיל אותו ותכלכלהו, וכל השאר יהיה נחשב לתהו ואפס?

ובכן השאלה היא בקצרה ובבירור: ראשית, מה אנו נותנים להישוב הארצישראלי ומה אנו מקבלים ממנו עכשו? ושנית, עד לאיזו מהות ועד לאיזו מדה תתפתח ותתרחב בעתיד ההשפעה של היהדות, שתתחדש בארץ־אבות, ואיזה תפקיד ישאר עוד למלא לאותו חלק של האומה, שלא יתישב בארץ־ישראל? מה יתן המרכז ואיזה תפקיד ימלא ההיקף?

I.

אם על ההוה אנו דנים, התשובה היא ברורה ומסוימת, בהירה ובטוחה: עד עכשו, ועד בכלל, אנו המשפיעים והישוב בארץ־ישראל – המושפע, אנו נותנים והוא מקבל. לעת עתה עוד לא קבלה היהדות שום דחיפה עזה ומורגשת מן החלוצים העובדים בארץ־ישראל זה שלשים שנה, ועדיין נפש האומה ניזונית אך ממה שפועלים ובוראים הקבוצים העבריים בתנאים קשים מאוד בגולה, מלבד – וגם דבר זה עוד צריך עיון־מה והגבלה! – בענין תחית הלשון העברית, שהשפעתו של הישוב החדש ניכרת בה מעט או הרבה.

אנשי הישוב החדש מביטים עלינו, על הציוניים שבחוץ־לארץ, מגבוה ומתפארים בגבורתם, שהראו במה שיצאו לארץ־ישראל כדי לבנות שם בית בשביל כל העם ולפחות בשביל נשמת־העם ורוחו. ובכלל אין אני משתומם

על אותה הגאוה הגדולה, המדברת מתוך גרונם של הציוניים הארצישראליים. כך היא דרכם של החלוצים הראשונים בכל בריאה חברותית להתפאר ולהתרומם על כל אלה שעמדו באמצע־הדרך ושלא הוציאו מאמונתם ורעיונותיהם את התולדות היותר רחוקות. אותם שהגיעו כבר לראש ההר מביטים במעט התול על כל אלה, שעמדו באמצע־הדרך מפני שכחם עוזבם, או שמפני עכובים ומכשולים אחרים אינם רוצים ואינם יכולים לעלות עד למרום. כך מלגלגים גם אלה הציוניים, שדרכי ותנאי חייהם הביאום להתישב בארץ־ישראל, על הציוניים שיושבים בחוץ־לארץ ופועלים כאן בתוך העם לטובת הרעיון הציוני. אחד מן המתישבים האלה, כשרצה לבטל אותי ואת ציוניותי „כעפרא דארעא" ולהוכיחני, שבאמת אין אני רשאי להביע את דעתי בעניני ארץ־ישראל, סח לי לפני איזה זמן מתוך צחוק קל בזויות־שפתיו: „אתה, אדוני, ציוני אתה רק לעתים קרובות או רחוקות, למשל: שעות אחדות ביום; אבל בכל השעות הנך מה שהנך ועוסק במה שאתה עוסק, והציוניות אף לא תעלה על לבך. אולם אנו, היושבים בארץ־ישראל, ציוניים ורק ציוניים אנו כל היום וכל הלילה". ואני מודה, שאפילו צל קל של אודם לא כסה את פני, כששמעתי תוכחה זו. אמת, אני והרבה ציונים אדוקים וטובים ממני, שבראו ערכים חדשים ושעשו הרבה נפשות לציוניות, רק שעות אחדות ביום ציונים אנו ובכל שאר הזמן הננו מה שהננו. הציוניות עצמה, כלומר, במה שהיא פרוגרמה של מפלגה, במה שהיא סכום של מגמות פרטיות, של עבודות צבוריות שונות, של תעמולות שונות וכיוצא באלו, — ציוניות זו עצמה אינה ממלאת את נשמתי. ואני מתודה לפני קהל ועדה, שאין אני רוצה כלל בצמצום זה של נשמתי. הציוניות היא, ככל לאומיות, סוף סוף צמצום־הנשמה — ואני איני רוצה כלל לוותר על העושר הרחב, המונח בפתגם הרומי הידוע: „בן אדם אני ואיני חושב שום ענין אנושי לזר לי!" אפשר רק, — ולא רק אפשר, אלא ודאי שכך היא, — שאני רואה, קצת בידיעה והרבה בלי ידיעה, את כל הענינים האנושיים המעניינים אותי באספקלריה של ציוניות, אחרי שהיא אמונתי המרכזית ומגמתי המרכזית, אבל לצמצם את כל חיי ואת כל תשוקותי ואת כל מגמותי דוקא בנקודה אחת, ותהא אפילו בהירה ומאירה כהציוניות, אין אני רוצה. ואין אני יועץ לשום אדם בעל נפש רחבה ומלאה, שיצמצם את נפשו ושיגבילה בנקודה אחת וברעיון אחד. וכי בשביל זה איני ציוני אמתי ואין להציוניות שום תועלת ממני ומעבודתי? מובן, שלא בי בעצמי אני דן, ורק כעל טפוס ומשל אני מראה על עצמי, כעל טפוס של ציוני לשעות אחדות ביום בנגוד להציוניים של כל היום וכל הלילה, שבאו להתישב בארץ־ישראל. הם הנם מן הסוג של „טלית שכולה תכלת", ואנו הננו מין טלית מצויצת בארבע כנפות כדין וכהלכה. מי עולה עד הנה על מי?

מה עשו עד עכשו אנשי ארץ־ישראל, — אלה שבאו בכונה להיות החלוצים הראשונים, כדי לבנות בית בשביל כל המחנה הנשאר, שיבוא אחריהם?

נקח אחד אחד את התפקידים העיקריים, שהיה על הישוב החדש למלאות, ונבחון, אם מלאו אותם בשלמות.

כשבאו חלוצינו להתישב בא״י מצאו שם ישוב ישן, שהיה שם זה שנים־שלשה דורות ושהספיק כבר להוליד ולגדל ולחנך בנים ובני־בנים. מובן מאליו, שהתפקיד הראשון, שצריכים היו המתישבים החדשים למלאות בשלמות, היה: לספוג אל תוכם את הישוב הישן, ואם לא את כולו, לא את הזקנים, הלא, לכל הפחות, את הדור הצעיר, שכבר נתחנך — כלומר: צריך היה להתחנך! — באטמוספירה הבריאה והמבריאה של הישוב החדש. כך היה צריך להיות! ואולם מה אנו רואים באמת? הישוב הישן לא שנה את מראהו והדור הצעיר הוא פראי כמו שהיה קודם, ורק ה„חלוקה" פורחת בכל מגרעותיה וזוהמתה. ולא עוד, אלא שגם ענין כל כך מבוער, שלכאורה נקל מאד להעבירו מן העולם: שהיהודים מן הישוב הישן שולחים את בניהם ואת בנותיהם לבתי־הספר של המיסיון, עוד לא חדל לגמרי. עוד רבה ועצומה ההתמרמרות של דעת־הקהל על נבלה זו וכמעט שאי־אפשר להעריך את גודל ההפסד שיוצא לנו ולהשתדלותנו מדבר זה. פשוט באצבע מראים עלינו בארצות־הגולה ומונים אותנו: הביטו על אלה, שבאו לתקן את כל העולם, ולהביא סדרים בתוך ביתם שלהם עוד לא עלה בידם! וכי כל־כך קשה הוא להשפיע על היהודים בארץ־ישראל וליהד אותם? — אבל צריך לזכור, שחלוצינו אינם משפיעים כלל על הישוב הישן. הם מסתפקים במועט: מתקוטטים עם הזקנים ומקניטים אותם, פשוט „להכעיס". מה שלא יעשה שום ציוני בגלות, עושים הם בארץ־ישראל כדי להכעיס את הדור הזקן ולדחוף אותו בשתי ידים.

לפני איזה זמן ספר לי אדם אחד מבני הישוב הישן, איש ישר ותמים באמת, מה שעושים אחדים מחלוצינו ה„אינטליגנטים" בארץ־ישראל — והשתוממתי על מעשה־נערות כזה. ממש מעשים אשר לא יעשו, כמו שרגילים לעשות נערים קטנים כדי להכעיס את המלמד. חלול שבת ויום־טוב בפרהסיא — כלום יש איזה דין מפורש באיזה שלחן־ערוך „חדש", שמטיל חובה מוסרית על מי שהוא לעשות כך? לעומת זה עומדת עוד ההלכה העתיקה בעינה ובתקפה: „אזלית לקרתא הלך בנימוסא"! — זוהי מדה של סבלנות, שהיא, בלי שום ספק, מאיזה צד חובה מוסרית.

כמדומני, שאיני צריך להתנצל ולהצטדק לפני דעת־הקהל שלנו על שאני, דוקא אני ולא אחר, בא בתרעומת מעין זו, אחרי שידוע הדבר, שאין אני רגיל להתפעל מדברים כאלה. אבל, רבותי, הן אני איני דורש מאתכם

סבלנות וטעם טוב בשם הדת, אלא דוקא בשם הלאומיות, – בשם אותה הלאומיות, שאתם חוסים בצלה ומשתדלים להרחיבה. באיזה אופן אתם רוצים להיות למנהיגי־העם, אם אין אתם מוכשרים לעורר בלב העם איזה אמון לשאיפותיכם ולמגמותיכם? – בנוהג שבעולם, שהשואפים להנהיג את העם פותחים לעצמם ללבו ולנשמתו של העם פתח כפתחו של אולם ונכנסים אל תוכו ראשם ורובם; וחלוצינו, שבאו ובאים לכבוש את הארץ ויושביה, לא די שאינם מרחיבים את השער ללבו של העם, אלא שגם סוגרים וחותמים בידים אותו הפתח הצר כחודו של מחט, העומד פתוח „מקדמת דנא". מובן שאין אני דורש מאנשים חפשים בעניני־דת „קרבנות מחים", קרבנות של רוח ומחשבה ואמונה. אין אני דורש מהם שום „קום ועשה" בנוגע לקיום המצוות המעשיות אבל קרבנות של „שב ואל תעשה" אפשר לדרוש ממי שיש בנפשו רעיון נשגב, שהוא רוצה להגשימו בחיים.

ובכן: עד עכשו ועד בכלל אין להחלוצים של הישוב החדש שום צל של השפעה על הישוב הישן, וּמְאַת אלף היהודים היושבים כבר בארץ, שיכולים להיות בסיס חזק להבנין העתיד להבנות, הם באמת, באשמתם של רבים מחלוצי הציוניות, רחוקים מן הלאומיות הרבה יותר מן המתבוללים היותר אדוקים שבמערב־אירופה. ועינינו הרואות, כי מִמְאַת אלף יהודים א־ציונים קובצים מדי שנה בשנה מאות אחדות של שקלים ופוסקים להלכה: „טלית שכולה תכלת פטורה מן הציצית", או אפשר בסגנון יותר חד, כמו שאומר ההמון בגליציה: „הקוַזק אינו נותן דמי־שקל"...

ובכן את התפקיד הראשי והיותר טבעי והבלתי־אמצעי לחלוטין – לספוג ולקלוט אל תוכו את הישוב הישן ולהכשירו לחיים חדשים, לחיים של עבודה פוריה ושל יצירה – לא מִלא הישוב החדש עד עכשו.

והתפקיד השני, שהיה חייב למלאות: לכבוש את הארץ כבוש של שלום – כלום מלא אותו בשלמות, לפחות באותה מדה, שאפשר היה למלאותו בלי עזרה מן החוץ? – החלוצים שלנו יצאו לארץ־ישראל כדי לקנות את הארץ העזובה. לקנות לא בכסף, מפני שכסף לא היה להם ומפני שלקנות בכסף אפשר גם ממרחק. הם נטלו על עצמם את החובה לקנות את הארץ במשיכה – בעבודה קשה ובזיעת־אפים. ואמנם, הרבה מן המתישבים עבדו בידיהם, עבדו במרץ ובמסירות־נפש. אבל הרוב חכר לעבודה ידים של אחרים ושלם בעד זעה של אחרים. ועתה, אחרי שעברו שלשים שנה – שלשים שנה הן כבר תקופה שלמה! – יש לנו בארץ ישראל מספר של פועלים עבריים כל־כך קטן ומצומצם, עד שאודם של בושה יכסה את פנינו. כאלף פועלים יהודים עובדים בשדות ובכרמים, וברובם היותר גדול – בההוות של קרן הקימת, כלומר, באותן החוות, שהן מושבעות ועומדות מחוץ־לארץ להספיק עבודה למתישבים יהודים; והשאר, בעלי הרכוש הפרטי, משתמשים

בידיהם של הערביים ומצטדקים, כדרכם של כל הקפיטאליסטים המגושמים, באמתלאות כלכליות קטנטניות, כאלו רק לצבור כסף היתה כל מגמתם. חלוצים מתעשרים! — בהרכבה זרה זו איני רואה, אמנם, לכתחלה שום חילול־קודש, אבל רק בזמן שההתעשרות באה מאליה ונובעת מתנאי המקום והזמן ורק כשהיא באה אחרי שנתמלאו החובות המוסריות, שלהגשימן ולמלאותן יצאו החלוצים. אבל כשהיא התכלית היחידה, הרי יש בה, בלי ספק, חלול־הקודש, הרי יש בה בעיטה ברגל כנגד אותו האידיאל שֶׁלִּשְׁמוֹ יָצאו ועל־ידו נעשו לגבורי־האומה! הרי לא בזה מונחים הגבורה והקרבן שנוסעים לפלשתינה ולא לאמריקה כדי להתפרנס שם פחות או יותר בהרחבה. הגבורה מתחלת רק ברגע שמקריבים באמת חלק הגון מתענוגי העולם הזה לתכלית ולמטרה כללית. בעִנְיָננו מתחלת הגבורה רק באותה שעה שמכינים את הארץ על־ידי פועלים עבריים, אף אם הם עולים ביוקר, ובאותה מדה ההתעשרות — ותהא אפילו: הפרנסה — נעשית מצומצמת. קרבנות כאלה רגילים אנו לדרוש מכל הציונים. וכי בשביל שהמתישבים דרים בארץ־ישראל ירויחו ויהיו בני־חורין מקרבנות, שיש בהם משום הפסד־ממון?

מובן, כי במה שאחר שלשים שנה נמצא בידינו רק חלק קטן מאד מאדמת ארץ־ישראל אי־אפשר להאשים את חלוצינו. כבר אמרתי: מה שנקנה בכסף ועד כמה שנקנה בכסף היתה החובה לקנות מוטלת על כלל־ישראל שבגולה וביחוד על ציוניה. אבל זאת האדמה, שיש לנו כבר, הלא יכולה לפרנס ולהעסיק מספר יותר גדול של פועלים ועובדים ואכרים ממה שיש לנו עליה עתה. ואם אנו מוכרחים עוד עתה להרחיק בזרוע את כל אלה הצעירים, שאומרים להתישב בארץ־ישראל על מנת להעשות שם פועלים ואכרים, — בזה בודאי ה„חלוצים" אשמים, שלא מלאו ואינם ממלאים את חובתם ואת תפקידם ואינם מכינים את הארץ בשביל העם כראוי.

אמנם, על תוצאה אחת של הישוב החדש רגילים אנו להכריז בקולי־קולות כלפי חוץ ולהתפאר בו גם כלפי פנים: על היצירות התרבותיות, שהספיקו החלוצים הראשונים ליצור. ובאמת, אפילו המבקר היותר חריף מוכרח להודות, שיש במה להתפאר ולהתגאות. הגמנסיה ביפו היא בודאי יצירה תרבותית חשובה ורבת־הערך. וגם „בצלאל" הולך וכובש לו את דרכו, ואם גם עוד לא יצר את הסגנון היהודי העצמי, שאנו מצפים ומקוים לו, הרי כבר הספיק להכניס מעט אמנות אל תוך המלאכה הנעשית בידי יהודים ואפשר להאמין, שבזמן קרוב או רחוק מעט ישיג גם את מטרתו העצמית, שֶׁלִּשְׁמָהּ נברא. ועוד יצירה אחת של ממש, אולי היותר גדולה עד עכשו, צריך להזכיר: הרחבת הלשון העברית. יש כבר מלים הרבה וכמה מבטאים, שיצאו „מפי עוללים ויונקים", ועל ידי זה, כמו על־ידי הדבור

ה„כמעט טבעי", קבלה הלשון העברית גם בגולה מין ריח של שדה, מין נגינה של חיים, והיא הולכת ומתנערת מאבק הספרים העתיקים, שמהם נלקטה עד עתה, ומן המלאכותיות של שלחן־הכתיבה שעליו נבראה ונבנתה עד עכשו. אמת, כמה וכמה שבושים בלשון, שאין האוזן קולטתם, אף הם באו לנו מ„התם"; אמת, שגם קצת סכנה נשקפת משם, שטהרת־הלשון תתקלקל ורוחה העצמי ישתבש; עם כל זה צריך — או לפחות: אפשר — להודות, שבנידון זה חלוצינו בארץ־ישראל הם המשפיעים ואנו המושפעים, הם הנותנים ואנו המקבלים.

אבל כלום בזה כבר יצאו ידי חובת־יצירה? כל הישוב החדש עומד, כמעט מראשיתו, וביחוד בעשרים השנים האחרונות, תחת חסותו והשפעתו של „אחד־העם" ותורתו, תורת „מרכז־הרוח". וכלום יש כבר אותו „מרכז־הרוח" במציאות? כלום יש, לפחות, איזו התחלה ניכרת ממנו? כשהיה „אחד־העם" בפעם האחרונה בארץ־ישראל נדמה לו, שאותו מרכז הרוח כבר צומח מן הארץ וכמעט ששמח על מה שראו עיניו, — מובן, עד כמה שנשמה עמוקה ונוגה, כאותה של „אחד־העם", מסוגלת לשמחה... ואני איני רואה את מרכז־הרוח ואף לא את תחלת צמיחתו! — שלשים שנה עברו על הישוב החדש, ובכן תקופה שהספיקה כבר להוליד ולגדל ולחנך דור חדש, דור ארצישראלי, דור שהורתו ולידתו וגידולו היו בקדושה, — ואיה הכשרון, שהעמיד לנו דור זה? איהו בכל מקצעות החכמה והמדע והיצירה החפשית? איה הערכים החדשים שברא ואיה המלה החדשה וה„מפוצצת", שהביע הישוב החדש? הישוב החדש בתור רעיון, בתור תקנה לעתיד, הוא בודאי לנשמתנו יסוד כל היסודות, ועליו — כמעט רק עליו! — בנינו כל מה שבנינו בשלשים השנים האחרונות. בזה אין שום ספק. אבל אנשי־הישוב מה נתנו הם לנו עד עכשו? — והלא שלשים השנים האחרונות לא היו לנו באמת שנות־בצורת. הלא כמעט לא היתה לנו, מיום שהלכנו בגולה, תקופה קצרה בערך שתהא כל כך מלאה ופוריה כהתקופה האחרונה.

נספור־נא אחד אחד: המשפיע היותר גדול של התקופה, שכולנו אנו במדה ידועה תלמידיו, „אחד־העם", כותב זה כעשרים וחמש שנים; חיים נחמן ביאליק משורר לנו מעט יותר מעשרים שנה ושאול טשרניחובסקי רק בעשרים שנה. ואותם הנצנים הדקים של אמנות — כמה צעירים הם! שטרוק, ניימאן, מארקוביטש, פיליכובסקי, גליצנשטיין, ליליען, — הלא צעירים הם, שזה עתה צמחה זקנם! וכל זה נעשה בגולה. ובארץ־ישראל מה? לא כלום! ולא עוד אלא שאפילו אותם בעלי־הכשרון, שנתישבו בארץ־ישראל, כמעט שנסתתם מקור־יצירתם, ואין צורך לומר, „שאוירה של ארץ־ישראל" לא „החכים" אותם ולא העמיק ולא הגביר את כשרונם. הנה, למשל, ברנר. בודאי שהיה בעל כשרון חשוב בשעה שיצא להתישב בארץ־ישראל אף אם לא מאותו סוג,

שעומד בשורה הראשונה ומורה דרך לאחרים. ומיום שנתישב שם, וממשעה שהוא מתלוצץ ומלגלג בכעס ובארס על ה„זייאוניסטס" וה„סיאונישצי" וה„ציוניסטען" – מעשה שהיה! – כלומר על כל הציונים שבגולה לכל לשונותיהם, – מה נתן לנו מן העת ההיא? או אפשר „גלוי־השכינה" המעוקם, שהיה לו שם, „על שרמות בר ופרי" הוא יצירה ראויה והגונה?...

ואם תאמרו: הן לא כדי לשיר שירים ולהעמיד אמנות יצאו חלוצינו, אלא כדי להכין את הארץ ולעבוד את האדמה בזיעת־אפים, – הרי על זה תשובתי כבר נתונה: תפקיד עיקרי זה לא מלאו עד היום. ובכלל, הלא בשליש שלם, או אולי עוד יותר, של החלוצים הם „גבורי־העט" ולא גבורי העבודה, אינטֶליגֶנציה ואינטליגנציה, הרבה יותר מכפי הצורך, שיש בצבור קטן, בצבור של אכרים, כלומר: שמגמתו להתאכר.

ומה עשה, איזה תפקיד מלא במשך העת ההיא – „דור־המדבר"?

על אותו החלק של „דור־המדבר", שהוא ציוני, כבר דברתי מעט. חלק זה ברא ספרות עברית, שיש לה ערך קיים עד סוף כל הדורות. הספרות העברית של תקופתנו במפעליה הגדולים והנעלים והכבירים באמת, בודאי שלא תבטל לעולם, כל עוד לא יכרה לבית־ישראל קורא־עברית. ואת כל הרכוש, שיש לנו בארץ־ישראל, הן ציוני־הגולה עשו אותו בהשתדלותם ובקרבנותיהם.

אבל כל זה הוא קטן בערך לעומת התפקיד ההיסטורי העיקרי, שהוטל עלינו למלאות ושאנו הולכים וממלאים אותו בשלמות. להכין את העם בשביל הארץ. לְהַלְאֵם את הצבור היהודי היה תפקידנו. ואם נביט בעינים פקוחות, בלי משקפים שחורים, שרגילים סופרינו לשים על עיניהם בשעה שהם משקיפים על מצבנו הפנימי וכל מה שיש לנו, הלא בודאי נהיה מוכרחים להודות, שהרבה, הרבה הוטב המצב בעמנו, בכל הנוגע לפנימיותו, בעשרים־שלשים השנים האחרונות. לא זה הדור שחי קודם הציוניות. כלום יש עוד הרבה יהודים בעולם, שמתביישים ביהדותם ומתנכרים לגזעם ולבור־מחצבתם? – אין אני עוצם כלל וכלל את עיני מלראות את מגפת־השמד הנוראה המתהלכת עוד היום במחננו וגם את קרירות הלב אני מרגיש, השוררת עוד היום פה ושם בענינים הנוגעים אל היהדות והצבור היהודי. עם כל זה: כלום באמת אפשר שלא לראות ולא להודות, שההרגשה היהודית והידיעה העצמית הלכו בתוך שדרות רחבות של עמנו מיום „מתן הציוניות" והלאה, הלוך והתחזק, הלוך והתעמק, עד שנעשו כח־מקיים וכח־מַפרה בחיינו במלוא מובן המלה! צריך להיות בַּבְּיָנִי כהפֶסימיסטים שלנו, שהדמעות הספיקו כבר להאפיל ולהחליש את ראִיָתם, כדי שלא לראות או להכחיש בכוונה, כמה גדלה ההשפעה של הציונות על כל החיים הישראליים ועד כמה נעשתה כבר גורם ראשי בחיינו.

מובן, מי שמונה וסופר את הפרנסים, שהספיקה כבר מפלגתנו להעמיד בראש הקהלות הגדולות שבאירופה ואמריקה, בודאי יספוק כפיו ויתבייש על „עמידתנו דלים וריקים״. בלי ספק אין אנו ו„אנשי־שלומנו״ המושלים בקהלות. כדי למשול צריך להבחר, כדי להבחר צריך להלחם, ובמלחמה — המוציא מידי חברו, כלומר הכובש, ידו על התחתונה, ו„האוחז־ביד המאושר״ ידו על העליונה. קשה מאוד לכבוש, אבל נקל מאד להגן. הצווי המוחלט, ששמעו אזנינו בבאזל: „לכו וכבשו הקהלות״, לא נתמלא עדיין, ומי יודע אימתי יתמלא. ואולם את הכסאות של הפרנסים עוד לא כבשנו, אבל חלק הגון מנפשם ומהשקפת־עולמם כבר כבשנו. כמעט בכל הקהלות הגדולות אנו המועט הדל בין הבוחרים, גם בין חברי־הקהלה סתם — כלומר, בין אותם שאינם משלמים מס־הקהלה ואינם בוחרים — אנו המועט, ואף־על־פי־כן אותם המושלים־בכפה מתחשבים עמנו ועם מחשבותינו ועם מגמותינו. שלטונות־הקהלות באירופה ובאמריקה, — בזו האחרונה: עד כמה שישנם בכלל במציאות! — נתיחדו הרבה מאד על־ידי השפעתנו העמוקה. לא הרי הקהלה בימינו כהרי הקהלה שלפני עשרים שנה. אותן הביבליותיקות העממיות, השייכות עכשו להרכוש של הקהלות כהרב והשוחט, אותם השעורים ללמודים עבריים שונים, אותה ההגנה על כבוד־ישראל המחולל, הגנה לא בחשאי ובחדרי־חדרים, כמו שהיתה נהוגה כבר, אלא בקול רם ובקומה זקופה, והרבה, הרבה מוסדות אחרים, המרוממים ומעשירים את חיינו, — כל אלה הדברים הם חדושים נפלאים, שנתחדשו על־ידי השפעתנו שלנו. הקופה הלאומית איננה מתמלאת מנדבותיהם של מאת אלף השוקלים, „בצלאל״ אינו מתקיים על־ידי הציוניים המפלגתיים, הטכניקום בחיפה אינו נבנה בכספם של הציוניים. נתבעים היהודים למוסדות ציוניים שונים — ונותנים, ובחפץ־לב נותנים, אף אם הם רחוקים מן הציוניות. הרי שהיהדות היא מושפעת מאתנו, בידיעה, ועוד הרבה יותר שלא בידיעה.

כלום צריך אני למסור מודעה ומודעה למודעה, שאיני מחליט, ואני רחוק מאד מלהחליט, שכבר אנו חיים ב„הטוב שבעולמות״? היחיד „השמח בחלקו״ הוא אמנם בעל מעלה מוסרית, אבל הצבור אינו רשאי לעולם לשמוח בחלקו ולהסתפק במה שיש לו. ההסתפקות היא לצבור החסרון היותר גדול, מפני שיש בה מן הקטנות ומן היאוש, — והצבור אינו רשאי להתיאש משום דבר גדול, מפני שהוא על־פי טבעו ועל־פי מושגו נצחי וב„נצחיות״ כל האפשריות יכולות להכנס אל תוך המציאות. ובכן אין אני שמח כלל במה שהשגנו כבר בהטבת המצב הפנימי של עמנו בגלות. ויש שגם אני מתאונן ובוכה על התנוונותנו והתכווצותנו. אבל אם מראים עלינו כעל דור, שאין לו שום ערך ושבין היום ומחר סופו למות מיתה של שכחה עולמית, ואם נוטעים בלב הדור הצעיר שבארץ־ישראל, אותו הדור שהוא תקותנו לעתיד

רגש של בוז ל„דור המדבר", אז ודאי שאנו רשאים, — ולא רק רשאים אלא גם חייבים — להראות במעט גאון על־מה שפעלנו ומה שאנו פועלים, ולדרוש, שיכירו ושיכבדו את הערך המרובה, הערך ההיסטורי, המונח בפעולתנו! לא זה בלבד הוא ציוני כשר ועוסק באמונה בתחית־העם, שבא כבר להשתקע בארץ־ישראל, אלא גם כל אותם האלפים, שיושבים ושישבו עד סוף ימיהם בחוץ־לארץ ויעזרו כאן להקים את העם, את רוחו ואת כבודו. ובאמת, אחים וחברים שבארץ־ישראל, עוד הרבה, הרבה תצטרכו לפעול וליצור יצירות של קיימא, עד שתהיו רשאים לדון למיתה את „דור־המדבר"...

.II

... ואותו „דור־המדבר" מאריך ימים. כלום אפשר באמת ובתמים לקוות אחרת?

אפילו אם היה הרצל בשעתו משיג את ה„טשרטר" המקווה, אפילו לו היתה ההתלהבות לשם הציוניות ומגמותיה גדולה עשר פעמים ממה שהיתה בימיו של הרצל בין השדרות הרחבות של העם, אפילו אם היו נפתחים לנו כל האוצרות, המונחים עכשו בארגזיהם של „יק"א" ו„כי"ח" וכל שאר המוסדות העשירים שיש לנו, ואפילו אם היו פותחים לנו המיליונירים הפרטים את כיסיהם, — כלום אפשר היה להעתיק במשך של איזו עשרות שנים את כל העם, או רק את רובו, לארץ־ישראל ולישבו שמה? — תנאי־החיים וחוקי־הכלכלה הם יותר חזקים מן ההתלהבות, והחוק היסודי של האימיגרַציה הוא בכלל (יוצאים מן הכלל אפשרים הם בלי ספק, אבל אסור לבנות עליהם בנינים עממיים וחברוּתיים!): „מאן דביש ליה בהאי מתא אזיל למתא אחריתא", ומכלל „הן" זה אנו שומעים את ה„לאו": „מאן דלא ביש ליה במתיה לא אזיל למתא אחריתא", אלא יושב במקומו ובארצו ומתפרנס ביושר. רק הרעב נודד ללחם, ומי שיש לו לחם, ואפילו אך לחם יבש עד כדי שביעה, אינו מסכן את נפשו ונפשות־משפחתו ואינו מעמיד את כל חייו על דבר המוטל בכל אופן בספק. — רואה אני כבר מרחוק את העקימה של התול על שפתותיהם של הקוראים, ואני שומע כבר את הפירכה הקשה: וכי חסרי־רעבים אנחנו? — הן הרעב הוא רענו היותר נאמן, הדבק בנו ומלַוֶה אותנו בגלות ואינו סר מאתנו אף רגע. ובכן: אם מחומר זה יבנה עם, הרי יש לנו מזה די והותר, ויכולים אנו לחלק ממנו עוד לעמים אחרים. את כל אלה ידעתי, כמובן, אבל אני יודע עוד דבר אחד: לא רק ברעב תלוי הדבר. הרעב־האמתי, זה שרואים, ולא זה של ההגזמה הרגילה —

הוא היסוד, כלומר, הכח הרוחף והמכריח להאימיגרַציה, אבל הוא אינו מספיק. האימיגרציה מצרכת עוד תכונות נפשיות, שכבר אינן מצויות אצל הרוב של עמנו ולא של עמים אחרים. דרושות, למשל, פזיזות וקלות במדה מרובה — במובן המוב והיפה של המלות הללו! — דרושים גם הכשרון להסתגל לסביבה חדשה והתשוקה לחדשות. כל זה נצרך לכל אימיגרַציה שבעולם, ליציאה סתם, מעיר לעיר וממדינה למדינה, שבהן אפשר למצוא הכל מן המוכן, ועל אחת כמה וכמה ליציאה לארץ-ישראל, שיש בה בנין של עולם חדש, בנין מן היסודות עד הגג. והשאלה היא איפוא: כמה בונים-רעבים יש בינינו? — מעט, מעט מאד!

נקח נא מעט מספרים יבשים, לא-מדויקים — הרי לא בסטַטיסטיקה עסקינן — רק עד כמה שיעלה הזכרון. רובו של עמנו נמצא בארצות הסלבים, ובכן, בארצות עניות, והוא חי, איפוא, בדוחק. על הלחץ המדיני איני מדבר. אני מדבר רק על הדחק של הפרנסה. ומן הארצות האלו יוצאים היהודים ב„המון", עד שמעט מעט סוגרים את השער בפניהם באותן הארצות, שהם באים להשתקע שם. והמון זה כמה מספרו? — מרוסיה יוצאים מדי שנה בשנה משמונים אלף עד מאת אלף איש, ובכן: ששה מיליונים אנשים, החיים בדחקות ובלחץ, מוציאים מתוכם רק אחוז אחד ומחצה של נודדים. ומגליציה, הארץ היותר עניה שבעולם, יוצאים מעשרת אלפים עד חמשה עשר אלף איש מדי שנה בשנה. ובכן, גם ביציאה מגליציה שורר היחס החשבוני הזה: מתשע מאות אלפים רק אחוז אחד ומחצה של נודדים, רק — אני אומר. כל העולם בוכה בכי תמרורים על אותה הנדידה הנוראה שהיא גדולה הרבה מן הנדידה של העמים בתחלת ימי-הבינים, שהביאה מהפכה שלמה בעולם, — ואני אומר „רק"! כן. בלי ספק יש על מה לבכות, אם אנו משקיפים על ההמונים הרעבים והעניים, שהעניות והלחץ גרשו אותם מארצות-מולדתם. ואולם כשאנו משקיפים על הופעה זו מצדה הפסיכולוגי, ודאי שאנו מתאוננים, אבל רק — על שיש בינינו אך מעט אנשים בעלי אותן התכונות הנפשיות המצויינות, שמניתי למעלה. על-פי התנאים החמריים והרוחניים, שחייהם היו נתונים בהם, הלא כמעט כולם היו צריכים לנדוד למדינות-הים; ועם זה כולם יושבים על מקומם ונושאים בעול וסובלים מחסור, ורק המיעוט שאינו ניכר נוטל את מטה-הנודדים ויוצא אל אשר הוא יוצא. ועל-ידי יציאה זו אין מספר היהודים באותן הארצות מתמעט כלל. העודף של הרבוי הטבעי על ההתמעטות הטבעית, כלומר, של מספר הנולדים על מספר המתים — ביחד עם הנהרגים מזמן לזמן — הוא גדול כמעט פי שנים ממספר הנודדים למרחקים.

נמצא, איפוא, שיש בינינו רק מעט אנשים המוכשרים לאימיגרַציה סתם על-פי תכונת נפשם. וכל שכן שקטן מאד המספר של אנשים, שמלבד התכונות

האלו עוד יש בהם כח וכשרון של בונים. אם כן, צריך להחליט, שבעתיד הקרוב – הקרוב, כלומר: עד כמה שהעין מגעת, עד כמה שאפשר לראות מראש ולשער השערות מיוסדות בשכל הפשוט ובתנאי־החיים הידועים! – הרוב של עמנו לא יתישב בארץ־ישראל, אף־על־פי שאפשר וצריך לקוות ולהאמין, שהתעוררות החבה לארץ־אבות והתגברות הגעגועים הנרדמים לשיבת־ציון תעשה יותר ויותר לגורם חשוב בחיינו והיא תטה זרם האמיגרַציה היהודית לארץ־ישראל. כמה נכנסו לאמריקה במשך מאת השנים האחרונות? – כשני מיליונים נפש. וכמה יכנסו לארץ־ישראל במאה השנים הבאות? – אפשר כפלים מאלה שנכנסו לאמריקה, כארבעה מיליונים. ובינתים הרבוי הטבעי יעשה את שלו וישארו עוד בארצות־הגולה כעשרים מיליונים יהודים.

הרי „דור־המדבר", שיאריך ימים, מי־יודע, עד מתי!

ידוע, שעל יסוד סברות כגון אלו ועל סמך חשבונות כמו אלה בנה „אחד־העם" בשעתו את שיטתו, שיטת „מרכז־הרוח", ושיטה זו נתפשטה ונתקבלה במרוצת־הזמן כמעט בכל תפוצות הציוניות, שעומדת עכשו כמעט כולה תחת השפעתה. התורה של „מרכז־הרוח" ידועה כבר כל־כך לכל פרטיה ודקדוקיה וכל־כך נתבררה ונשתכללה על ידי יוצרה, עד שאין מן הצורך לבארה בזה. ואני באמת לא לסתור אותה באתי, שהרי אנכי הייתי מן הראשונים שקבלו אותה. רוצה אני בעיוני רק להוסיף עליה מעט.

בלי ספק יהיה הישוב בארץ־ישראל מרכז לרוחנו, שממנו יצאו קרני־אור ויתפשטו בכל תפוצות הגולה. תנאי־החיים הטבעיים והבריאים, הסביבה היהודית, ריח השדה של ארץ־אבות ועוד דברים יפים ונעימים כאלה, בודאי יגביהו ויעמיקו את רוחנו ויביאו אותו לידי יצירה חדשה כבקדם. ויצירה זו תשפיע לטוב על כל מה שבשם ישראל יכונה ותעורר עוד הפעם בלב היהודי אותה גאוה לאומית, ש„ניטלה ממנו וניתנה לאומות־העולם" ושבלעדיה אי־אפשר לשום קבוץ עממי לחיות על האדמה.

אולם בתורה זו יש טעות אחת, שצריך להעיר עליה ולהסירה. כשאומרים „מרכז־הרוח" חושבים, שרוח־ישראל רק במרכז אחד יתרכז, כמו שיש להעִגול רק מרכז אחד, וכל השאר הוא ההיקף. ובאמת אין הדבר כך. אי־אפשר וגם אין אנו רשאים לתאר בנפשנו, שכל אותם עשרים המיליונים יהיו רק מקבלים ומושפעים, וארבעת המיליונים יהיו היוצרים והנותנים והמשפיעים היחידים. העגול יש לו מרכז אחד, לה„אֶלִיפְסָה" יש כבר שני מרכזים, שתי „נקודות־הבערה", ולעם גדול יש מרכזים הרבה: לכל ענף מענפי החיים והחכמה והמדע והתעשיה מרכז לפני עצמו. גרמניה, למשל, היא ממלכה מאוחדת ממדינות שונות ובמדה ידועה – גם מגזעים שונים, – וכמה מרכזים יש להרוח של העם הזה? בבֶּרלין נמצא מרכז־הרוח של המדעים, בליפסיה – מרכז־הרוח של הזמר והשיר, במינכן – מרכז־הרוח של האמנות, על גדות־הרהין – מרכז־הרוח של התעשיה הגדולה והחרושת, ועוד ועוד.

ובדברי־ימינו שלנו כלום רק מרכז אחד היה לרוחנו? באותה תקופה עצמה, שבפולין היה מרכז־הרוח התלמודי, היה בברלין מרכז־הרוח של ההשכלה; באותה תקופה שהיה בצרפת מרכז־הרוח התלמודי, היה בספרד מרכז־הרוח של השירה והפילוסופיה. וגם בזמן שהיינו בארץ־ישראל, בימי בית שני, היו לנו שני מרכזים, האחד בארץ־ישראל עצמה והשני באלכסנדריה של מצרים. אמת הדבר, שלא היתה לפילון האלכסנדרוני השפעה עצומה ומכרעת על התפתחות רוחנו; אבל לא מפני שרוחו היה זר לרוחנו מפאת הסביבה הזרה, ולא מפני שלא נתרכז רוחנו בו ובתקופתו אלא רק מפני שלרגלי סבות היסטוריות שונות נחתך ונקרע ההמשך לאותה הספרות ואותה השקפת־העולם, שבראו הוא ובית־מדרשו. אילו היתה תנועה זו נמשכת עוד כמאתים שנה, בודאי היתה משפיעה הרבה הרבה על מהלך רוחו והתפתחותו. ומי יודע, אם לא היה הרוח של היהדות מתפתח בצורה אחרת לגמרי? מי יודע, אם תחת השפעתו של פילון לא היתה נבראת אותה ההרכבה עם הרוח היוני, שנסה אחרי כך לבראה ר' סעדיה גאון בלי הצלחה יתרה, ושהרמב"ם הצליח בה יותר, אלף שנים קודם? – והרכבה זו היתה נעשית באותה התקופה הנפלאה שבה, כנראה, היה הרוח האנושי מסוגל כל כך לקלוט אל תוכו יצירות חדשות והרכבות חדשות; באותה התקופה, שהמזרח והמערב נתקרבו בה כל כך זה לזה. השפעתו של פילון לא הועילה ולא עשתה רושם עמוק, מפני שפעולתה של תנועה זו לא ארכה ולא היה לה המשך אלא רק לאחר כמה מאות שנים. אבל החלטתי במקומה עומדת, שבאלכסנדריה היה בשעתה מרכז־הרוח, שלם ומלא.

ובשביל מה התרכז שם הרוח היהודי? – הֱוֵה אומר: בשביל שהיה בה קבוץ גדול של יהודים, וקבוץ זה היה חי בתוך סביבה בעלת תרבות גבוהה, ותרבות זו לא בלעה את הרוח היהודי, כמו שלא בלעה אותו שום תרבות אחרת, אלא פעלה והשפיעה עליו ועוררה אותו ליצירות עצמיות.

וקבוצים יהודיים גדולים בסביבות בעלות תרבות גבוהה ישארו, לפי הקדמתי שהסברתי אותה למעלה, אף להלא. ואם כן, יִבָּראו בכל אותם הקבוצים מרכזי הרוח היהודי.

הגע בעצמך: בניו־יורק חי כבר עתה קבוץ של מיליון יהודים. נצנים של תחיה וסימנים של התרכזות כבר נראים בתוך קבוץ זה. רק ניצוץ אחד יֵצא מתחת הפטיש של ההיסטוריה שלנו, על פי מקרה בפנה זו, – והיה יהיה ללהב עצום. או – בלי רמזים ובלי סודות: אדם אחד גדול, מאותם הגאונים הקמים לנו מזמן לזמן, יולד בניו־יורק או יבוא שמה – והקבוץ היהודי בניו־יורק יהיה במלא מובן המלה מרכז־הרוח. הכל כבר שם מוכן ומזומן: המספר הגדול, המוסדות הצבוריים ועוד דבדים כאלה, ורק לה „גואל" צריך לצפות –

והוא יבוא. הרי כך נבראו לנו במרוצת־ההיסטוריה מרכזי־הרוח לא מעט: ק־אקא של הרמ"א, וילנה של הגאון, וולוז'ין של ר' חיים ב"ר יצחק, ברלין של משה מנדלסון, – ואפשר שאני מפריז מעט, אבל דעתי היא – אודסה של „אחד־העם". וכן יהיה ניו־יורק של „פלוני־אלמוני" מרכז־הרוח.

ומרכזים כאלה יהיו בכל תפוצות־ישראל, בכל אותם המקומות, שיהיה בהם קבוץ גדול של יהודים ותנאי־החיים יהיו נוחים ליצירה, ומכולם יֵצאו קרני אורה.

והישוב הארצישראלי – מה יהיה הוא לנו? – רק מרכז־רוח אחד מהרבה, גדול מעט בערכו מכולם, או גם שוה בערכו עם כולם?

לדעתי, המלה „מרכז־הרוח" אינה מתאמת לכל עמקו וגדלו של הרעיון המונח בה. ואני מציע להחליפה באחרת: מ ר כ ז ־ ה כ ח. מ ק ו ר ש ל כ ח יהיה לנו הישוב בארץ־ישראל. ובמדה שיגדל ישוב זה במספר ובעומק, יגדל ה־כח, שיצא ממנו. ובכח זה יהיה ניזון כל העם בכל ארצות־פזוריו, כמו שניזונים כמה מאות של גלגלים ושל מכונות משטף־המים, שממנו נובע כח עצים.

מה מעכב עכשו בעד התפתחותנו? מה מצמצם ומכווץ את ישותנו? מה גורם לפזור נפשנו? – מובן, הצרות והרדיפות עושות שמות בנו. אבל היו תקופות ארוכות, שבהן עברו עלינו צרות יותר גדולות וישותנו לא נתכווצה ולא נתנוונה. אסוננו הגדול הוא השאלה המנקרת בנפש: „מה כחי כי איחל ומה קצי כי אאריך נַפְשִׁי"? – שאלה ארורה זו, שיש בה ספק ויאוש ואבוד עצמו לדעת, תחדל באותה שעה, שיברא לנו קבוץ יהודי גדול בארץ־ישראל, קבוץ חי ופועל. והראיה שהוא כן – שהרי שאלה זו לא נשאלה בשום תקופה שבדברי־ימינו כמו בתקופתנו שלנו, או, ביתר דיוק, בתקופה שקודם לזו. היא לא נשאלה ולא הכאיבה ולא נקבה את המוח והלב, מפני שהיתה אמונה בלב, אמונה במשיח, ש„חכינו לו בכל יום שיבוא", ואמונה זו היתה כל כך חזקה ואיתנה, עד שהיתה באמת אותו המרכז או המקור של כח, באופן שאנו הרגשנו – מה כחנו כי ניחל. אולם אמונה זו הלכה ונתרופפה עד שהתמוטטה לגמרי; ואמונה עממית אחרת, אמונה, שיהא ביכלתה לשבות את כל העם בפשטותה ובהירותה ולחדור אל תוך תוכה של הנפש בדקותה, – אמונה אחרת כזו אין ובכן נשארנו בחוסר־כל. הרבנים המתקנים שאבדו אמונה זו, נסו למלא את הריקניות שבלב באמונה אחרת – בתעודת־ישראל, אבל היא לא הספיקה. היא לא חדרה אל תוך הנפש מפני שהיתה משכלת, פילוסופית ביותר, וגם – מפני שלא הפיצה אור על העתיד, אחרי שבעצם מהותה לא נגעה אלא בהעבר. היא היתה יכולה להיות, לכל היותר, נחמה, ואנו לתקוה אנו שואפים, עורגים, צמאים. וזו אינה! והנה תבוא ה־ציאות הממשית ותמלא את מקומה של האמונה; יבוא הישוב הממשי ויהיה

מקור של כח, שממנו נשאב כולנו את כחנו. ו„היה אם נשך הנחש" של הספק והיאוש איזה אדם מישראל – והביט אל הישוב היהודי בארץ־אבות, אל הישוב, שילך ויתגדל, ילך ויתרחב, ילך וישתכלל, ילך ויתעמק – וחי. ידע היהודי, שגם לעמו יש איזו פנה „על השמש" – ויתרחב לבו ונפשו תמלא גאון ועוז.

רגילים אנו להתלוצץ על אותם העתונים הישראליים בלשונות הלועזיות, שתוקעים ומריעים בקולי־קולות על כל צל של גדולה ועל כל אות של כבוד, שאיזה יהודי זכה להם. אבל מי שהוא חי בתוך אותן השדרות של האינטליגנציה היהודית, שיהדותה הולכת ומתדלדלת ושרק חוטים דקים מן הדקים עדיין מקשרים אותה אל העם היהודי; ומי שרואה, מה נעים הרושם, שעושות על היהודים ממין זה בשורות כאלו, ואיך הם זוקפים את קומתם תחת השפעתן, – ודאי שיודה, שגם למין „סורוגאַט" מלוכלך ומכוער כזה יש ערך כל שהוא. מכאן ראיה, שיש אפילו בלבם של היהודים, שהתרחקו כבר כמעט עד לגבול המחנה, צורך חזק להתגאות ולהתפאר, ומיד מתחמם לבם לעמם. ואם ב„סורוגאטים" כך, במזון מבריא וטוב על אחת כמה וכמה. ואם באיברים מדולדלים – או כמעט מדולדלים – כך, באותן שדרות רחבות של יהודים נאמנים, שרק לפי שעה הם נרדמים ושוממים מצרות ופגעים ובזיונות, על אחת כמה וכמה.

הזדקפות־הקומה, אומץ־רוח, תשוקה לחיים, גאוה לאומית, – זהו מה שיתן המעוט בארץ־ישראל להרוב בארצות־הגולה. וכל זה ביחד, בסכום כולל, הוא מה שנקרא בקצרה: תחית־האומה, תחיה שלימה ומלאה, תחיה נצחית, שאין אחריה מיתה.

* * *

הרי היחס העתיד להיות בין הישוב בארץ־ישראל ובין הגולה – יחס של מקור־הכח אל הגלגלים המתנועעים. הכח, שאינו פועל ואינו מתפשט, הוא ריק, והגלגלים שאינם ניזונים מאיזה מרכז של כח, הם מתים ורק כשמתאחדים הם נעשים למין בריה מוכשרת לעבודה. רק בהתאחדותם תנועתם – יצירה.

ושוב אנו באים לידי מסקנה, שכל אלה שהחנוך של הדור הצעיר, העתיד להיות חלק מאותו מרכז הכח מסור בידם, חוטאים חטא גדול, אם הם משרישים בלבו של הילד או הצעיר רגש של בוז לאחיהם, שיושבים ושישארו בארצות־הגולה. הם יהיו אף להבא הרוב הגדול של האומה והם לא ימותו כ„דור־המדבר" מיתה עממית. אדרבה, ביחד עם אחיהם בארץ־ישראל יגיעו גם הם לחיים לאומיים יפים ומלאים.

לא לקרוע את העם לחלקים באה הציונות, אלא לאחד ולאגד ולקשר את כל העם על ידי התחיה המלאה לחיים מלאים.

יסודות הלאומיות.

יסודות הלאומיות.

על מה אנו נשענים? על מה אנו בונים? יש אומרים: על בלימה! והם טוענים: ידוע ומקובל בדעת ובחיים בתור הכרה ודאית ומוסכמת שאין עליה פירכא משום צד, שעל שלשה דברים הלאומיות עומדת: על הקרקע, על השפה ועל המלוכה, או איזו צורה אחרת של ממשלה מדינית עצמית. ואתם, היהודים, אין לכם אף אחד משלשה היסודות האלה, ואם כן מה יש לכם? אמנם יש לכם איזה קבוץ של אנשים, – וגם ה„קבוץ" הזה אינו מתאים לכל פרטיו ודקדוקיו אל ההלכה שקבע מדע המדיניות לקבוצים עממיים, אחרי שהוא מפוזר ומפורד בין העמים! – שיש להם איזו קורבה נפשית זה לזה. ואולם הקורבה הנפשית הזאת, שאי אפשר להעלים עין ממנה ולהכחישה, מה טיבה? – על השאלה הפשוטה הזאת אין אנו מוצאים תשובה נכונה ומדויקת, שאפשר יהיה למצוא בה ספוק שכלי ומדעי. התשובה היותר רגילה היא, כידוע, זו המחליטה, כי הדת המשותפת היא הקשר היחידי, המאגד את כל האישים היהודיים ועושה אותם לקבוץ אורגני. ואם אנו מוסיפים ושואלים: הן עינינו הרואות, כי גם אנשים יהודים, שיצאו כבר לגמרי מגדר הדת על פי חופש דעותיהם הקיצוני וגם על פי מעשיהם, שאינם מקיימים אפילו מצוה אחת מן המצוות המעשיות, – רוצים בכל לבם להתחשב אל הקבוץ היהודי ואינם עוזבים אותו, למרות כל הכחות הענקיים, המושכים אותם אל עולם אחר רחב ובהיר ומאושר עד אין קץ וקמים להרחיקם מאותו הקבוץ, שרק במקרה נולדו בתוכו! איך נבאר, אפוא, לעצמנו את יחסם של האנשים האלה, שמספרם עולה לאלפים ולרבבות, אל הקבוץ היהודי? איך נצייר בנפשנו את „יהדותם" של האנשים האלה! בודאי, שאין אנחנו רשאים להטיל ספק ביהדותם, שהרי אנו מוצאים תדיר הרבה מהם בשורה הראשונה של הנלחמים לקיומו של הקבוץ היהודי, והם נלחמים ומגינים עליו לא מתוך חמלה ורחמנות בשם הצדק המפשט, אלא דוקא מתוך לב יהודי בוער ורועד. ולא עוד, אלא שגם המקורות הדתיים, שמימיהם אנו שותים ומפיהם אנו חיים, מטילים עלינו את החובה המוחלטת להכיר ביהדותם של האינם-דתיים, לו רק במאמר: „אף-על-פי

שחטא, ישראל הוא". הדת עצמה אינה נותנת לנו, אפוא, את אמת המדה, בכדי למדוד בה את שייכותו של מי שנולד ונשאר יהודי אל הקבוץ היהודי.

אם כן השאלה במקומה עומדת: מה טיבה של הקורבה הנפשית, המאגדת את היהודים המפוזרים בכל קצוי ארץ לקבוץ סגור, מורגש כלפי פנים ומוכר כלפי חוץ?

בשנים האחרונות נולדה תשובה חדשה, שאי־אפשר שלא נראה בה את הרחק הנורא, ממש מעין: „ויש לישב בדוחק גדול" – מודענו מאז. היהדות, מחליטים, עומדת על ה ג ז ע. יש בתשובה זו מעט מן „הודאה במקצת" ובאמת היא נתפשטה גם בתוך חוגי הציוניים המערביים, שאחד ממנהיגיה, אופנהיימר, בנה בשעתו עליה כעין שיטה שלמה. להלאומיות הישראלית חסרים בגלות כמה וכמה תוארים עצמיים שמנו חכמים בלאומיות; נשאר, אפוא, הגזע, שעליו מיוסד הקבוץ היהודי. ובכן: לא עם אנחנו, כי אם גזע.

אולם: מה זה גזע? בודאי, שאין אני מטיל ספק במציאותו, אני מסופק רק בכחו לפעול בחיים פעולה חשובה ומוכרת. ה„גזע" איננו מושג היסטורי, כי אם מושג טבעי. יש בו הרבה מן הערפליות והקדמוניות של היצירות הראשונות משֵשת ימי בראשית, כאשר עוד לא שלטה ההיסטוריה בבני אדם, ורק התנאים הטבעיים, האקלים, הסביבה של בעלי החיים והצמחים, וגם הסביבה האלמת־הגיאוגרפית: הים, היער, המדבר, – הטביעו את חותמם על האופי של בני אדם, באותם הימים הראשונים נבראו הגזעים השונים. אבל אחרי כן, כאשר התחילו פועלים הכחות האנושיים, כלומר: הנפשיים, האהבה והאיבה, מלחמת הקיום, מלחמה לשם נצחון ושלטון, ועוד, אז נתפרדו הגזעים והיו לעמים. הגזע אינו פועל כלל בהיסטוריה. כבר תש כחו מרוב זקנה. בכלל אי־אפשר לדבר על איזה גזע יהודי במובן מדעי. אפשר לדבר רק על גזע שמי, שאנחנו שייכים אליו, או אפשר על גזע ה„ימי־התיכוני", שאנחנו, לפי דעת חוקרים אחדים בעלי־סמכא מובהקים במדעם, הננו חלק ממנו. הגזע הוא מושג יותר כולל ויותר מקיף מהמושג „עם", „לאום", ובשביל זה אינו כל כך פועל וממשי בחיים.

כמדומה לי, שעל פי המסקנות האלו, שהן, בלי ספק, בהירות למדי, אי אפשר ליסד קבוץ חי על יסוד רפה כזה של הגזע הקדמון.

בתור פרדוכס מגוחך אני מעתיק עוד תשובה אחת, שהמציאה לפני שנים אחדות אחד מגדולי ישראל בברלין, הפרופ. לודוויג גייגר. (רוצה אני דוקא להביא גאולה לעולם ואני מביא את הדבר בשם אומרו!) הוא ספר באחד ממאמריו בשבחו של פרופיסור אחד יהודי, ואחרי אשר גמר עליו את ההלל, גזרקה מעטו כלאחר יד גם השאלה על דבר יהדותו של הנפטר. האיש המצוין הזה היה יהודי נאמן. יהודי נאמן – סלקא דעתך? הלא ידוע, שלא היה בו אף שמץ של דתיות. ולאומיות? – הס מלהזכיר! ועם כל זה הן

היה יהודי. אבל במה? בזה — כה מחליט הפרופיסור הנכבד — שהיה זוכר ומוקיר את המסורת של המשפחה. לא פחות ולא יותר. היהדות תלויה, אפוא, רק על ההוקרה של האם הזקנה, שבעל נפש רכה מרגיש אותה. אבל דא עקא, שהאמהות הזקנות, למרות כל מעלותיהן, חסרון אחד יש בהן, שבין היום ומחר הן מתות. והיהדות מה תהא עליה? בודאי שסופה למות עם האם הזקנה יחדו... נמצא, שאין לנו שום תשובה נכונה על השאלה הבוערת: מה טיבה של הקורבה הנפשית, שהקבוץ היהודי מיוסד עליה. והקבוץ הזה הוא חי וקיים, ולא עוד, אלא שהוא חפץ לחיות והקשר המאגד אותו מתעמק ומתאמץ לנגד עינינו.

כידוע, אם עובדות קיימות מתנגדות למסקנות מדעיות, אלו האחרונות צריכות בדיקה. נבדוק, אפוא, אם באמת רק על שלשה היסודות שהזכרתי לעיל בנויה ומיוסדת הלאומיות. נבדוק אותם אחד אחד ונדע, אם המת באמת כל כך מוחלטים ובהירים וחד־גוניים, עד שבלעדיהם, במובנם המקובל, אי־אפשר לצייר לאומיות, וגם אם אינם נמצאים יסודות אחרים, הממלאים את מקומם במקום שהם חסרים בכללם או באיזה פרט מן הפרטים.

א) ה ק ר ק ע. אין ספק, שהטריטוריה המשותפת היא יסוד חשוב, אבל לא כל כך להשארת הלאומיות, כמו ליצירתה. בודאי שאי־אפשר ללאומיות לבוא לעולם, אם איזה סכום של אנשים לא נתקבץ בתוך גבולות ידועים ואינו חי בהם במשך זמן ארוך. החיים המשותפים בתוך סביבה משותפת, וביחוד הסכנה המשותפת מצד שונא משותף וההגנה המשותפת, הם הם הצרים את קלסתר פניה של הלאומיות. על הרעיון, שהשונא מבחוץ, המשותף לכל חלקי האומה, הוא הקשר היותר חזק להלאומיות, בנה הרצל את הפילוסופיה המדינית שלו בספרו „מדינת היהודים", פילוסופיה הראויה לשימת לב הרבה יותר מא״ר הפני לה עד כה גם בתוך חוגי הציונים. ואולם הרצל לא באר ולא הרחיב את הרעיון הזה כל צרכו, בעמדו רק על השנאה מבחוץ, כלומר: על השלילה, ולא הטעים, כי השלילה הזאת מביאה על דרכה לחיוב עצום, ל ה ג נ ה. אבל זו האחרונה היא מרוכזת כל צרכה רק בתוך גבולות הטריטוריה המשותפת, לפיכך יפה כחה ביצירת הלאומיות מאשר בהשארתה. עם כל זה בנוגע להקבוץ היהודי גדול היה כחה של השנאה מבחוץ גם בענין השארת הלאומיות, אחרי שלא פסקה כמעט אף לרגע ובאופן זה היתה לחלק אורגני מהסביבה הטבעית, שהקבוץ היהודי היה חי בה. על כן היתה גם ההגנה המשותפת חלק אורגני מהחיים של הקבוץ היהודי. והיא היתה גם מרוכזת, ולפי זה גם מורגשת הרבה על ידי זה, שהקבוץ היהודי היה כמעט תמיד — מלבד רק רגעים אחדים בתקופות אחדות — צפוף ב„טריטוריה" מוגבלת, בהגיטו, הרחוב היהודי, בתחום המושב ועוד כהנה. לולא היה הקבוץ

היהודי נכנס אל תוך הגלות בתור עם שלם לכל דקדוקיו, כאשר עזב את ארצו, בודאי שהכחות שפעלו עליו מן החוץ במשך הגלות לא היו עושים אותו לעם. לכל היותר היו מטרידים אותו מן העולם. אבל אחרי אשר הביא אתו קלסתר פנים לאומי מארצו, הספיקו כבר הכחות האלה להשאיר ולקיים את לאומיותו ולשמור על הקשר הלאומי שלא ינתק לגמרי.

ואולם יש עוד יחס אחד של העם היהודי לארצו ההיסטורית, יחס יוצא לגמרי מן הכלל, יחס שאין כמוהו בשום עם אחר, וצריך תמיד לזכור ולהזכיר את היחס הזה, אם דנים על הלאומיות הישראלית. הרבה עמים — אפשר שכולם! — נעתקו ממקום־מולדתם באחת מן התקופות הערפליות הקדמוניות, שאין ההיסטוריה יודעת אותן, ובזכרונם של העמים נשאר מן העת ההיא רק שריד פה ושם בשפה, בשירים שאינם מובנים, במעשיות שאי־אפשר לעמוד על מקורן ועוד כאלה. לעומת זה זוכר העם היהודי את ארצו באופן כל כך בלתי־אמצעי וחזק, כאלו רק אתמול יצא ממנה ומחר כבר עליו לשוב שמה. אין בזה שום דרוש ריק, כי אם אמת כמשמעה והכרה מדעית נכונה, אם אני מחליט: העם היהודי לא עזב את ארצו, רק לקח אותה אתו ביצאו בגולה, והוא נושא אותה בנפשו עד היום הזה. והראיה: נכו מהסדור כל מה שנוגע לארץ ישראל ולא ישאר בידכם הרבה יותר מהשער ודפי הכריכה. הגעו בעצמכם: הנה אנחנו מתפללים לגשם, בשעה שכבר יורד השלג; אנחנו מתפללים לטל, בשעה שהגשם שוטף, ורק מפני שהגשם והטל נחוצים בשעה זו בארץ ישראל. וכי רשאים אנחנו לראות בדברים אלה והרבה הדומים להם רק „מצות אנשים מלמדה", שאין בהם שום רעיון חי ושום הרגשה חיה ופועלת אינה מלוה אותם? הן עצם הולדם והתפשטותם והתקבלם באומה הוא הוא מה שמפיץ אור הרבה על התוכן הרעיוני וההרגשתי. ולא עוד, אלא שגם יד הריפורמה, מלבד היותר קיצונית, לא נגעה בהרבה דברים מעין אלה, כאלו היו איזו עיקרים מן היותר קדושים. רק מתבוללים קיצוניים, שידעו את האמת ההיסטורית והכחות ההיסטוריים וכוונו למרוד בהם, כמו אברהם גייגר וכת דיליה, הגהו ומחקו את התפלות האלו מתוך הסדור, כלומר: מתוך החיים — הסדור היה חי בימיהם של אלה ובסביבתם, כמו שהוא חי עוד עתה בסביבתנו! — ומחו בקולי קולות נגד ה„הבל" שבהן.

הננו באים, אפוא, לידי מסקנא, שהיסוד של הקרקע לא היה חסר ללאומיותנו, לא בעיקר הויתו, — אחרי ששייכותנו לארץ־אבות לא נפסקה, ולא בהפעולה המאגדת היוצאת משייכות זו, ההגנה המשותפת והמרוכזת נגד האויב מבחוץ.

ב) השפה. מי שאומר, שהשפה העברית מתה, הוא טועה ומטעה. ידוע, שהמת אינו גדל ואינו מתפתח, אלא מתפרד ונרקב. לא כן השפה

העברית. היא גדלה והתרחבה והתפתחה במשך הדורות. אין לנו תקופה ארוכה או קצרה בדברי ימינו, שלא נתעשרה בה השפה העברית עושר ניכר ונראה, גם בנוגע לרבוי המלים וגם בנוגע לאפשרות ודיוק הבטוי.

מה ירשנו מהשפה מאותם הדורות, שהשפה היתה חיה ומדוברת, ומה יש לנו עתה? קבלנו בירושה מהדורות הראשונים את אוצר המלים של כתבי הקודש והמשנה, – זו האחרונה אינה נכנסת כולה כי אם מקצתה, אל הסוג של שפה מדוברת. אין ספק, שבימי ר' יהודה הנשיא לא דברו כבר בארץ־ישראל רק עברית, ומי יודע, אם בכלל השתמשו השדרות הרחבות של העם – „עמי־הארצות"! – בחייהן החולונים ב„לשון הקודש". ומה יש לנו עתה? לא היתה לנו שפה לפילוסופיה ועכשו ישנה. לא היתה לנו שפה לספרות היפה, ועתה ישנה. לא היתה לנו שפה מוכשרת לפובליציסטיקה, ועתה ישנה. ולא עוד, אלא שגם אותו המין של ספרות המפטפטת ומרבה מלים ביותר, הזורנליסטיקה, אפשרית היא בעברית. הלא זו היא התפתחות שאי־אפשר להכחישה. והתפתחות היא סימן מובהק של חיים.

אבל, טוענים, הן הכל תלוי בדבור, והשפה העברית אינה מדוברת. על מענה זו אענה: ראשית, אין הכל תלוי בדבור. השפה היא יסודה של הלאומיות לא כל כך במה ועד כמה משוחחים האישים השייכים לאומה ב„שפה אחת ודברים אחדים", כי אם הרבה יותר במה ועד כמה הרוח הלאומי העצמי מתבטא בה ועובר בירושה מדור לדור, כשהוא מתפתח ומתרחב ומתעמק על דרכו בכל פעם יותר. כח זה בודאי שהוא מונח בהשפה העברית והאומה ניזונה כל ימיה רק מהרכוש שנצבר במשך הדורות בהשפה העברית. זהו תפקידה העיקרי של השפה. ושנית: על כל אותן השפות המדוברות, שלקח אותן העם היהודי מן המוכן, הטביע הרוח הלאומי היהודי את חותמו באופן ניכר ומורגש. הוא לא לקח אותן כמו שהן, אלא יִהֵד אותן ואחרי כך השתמש בהן. לא הרי האישפניולית כהרי הספרדית, לא היהודית כהגרמנית. בנידון זה יש לי הערה, שאני מתירא להביע אותה, מפני שבודאי ירגמוני עליה: אני רואה כבר בהיינריך היינה את המשורר הז׳רגוני הראשון, שיהד הרבה את השפה הגרמנית המהורה, למרות מה שבלי ספק שפתו הגרמנית היתה נכונה על פי חוקי הדקדוק ומלוטשת הרבה יותר מן הנחוץ והמועיל. אני מבין היטב את הגרמני הטהור, את הגרמני מבטן ומלידה, אם הוא מוצא בשיריו של היינה לא רק זרות של רוח, אלא גם זרות של שפה. השוו בעין בוחנת וחודרת את שפת־הליריקה של גיטה כנגד שפתו של היינה ותראו, עד כמה נתיהדה השפה הגרמנית על ידי זה האחרון. כל כך שופך העם היהודי את רוחו העצמי גם על הקנינים הזרים, שהוא לוה מבחוץ וקונה אותם על ידי עבוד ועושה לעצמו מהם לא רק קנינים לאומיים, כי אם גם יסוד ללאומיותו.

ג) המלוכה או הממשלה העצמית. בנקודה זו אפשר יהיה לקצר – ממשלה עצמית בודאי שאין לנו. היו לנו אמנם במשך הדורות הרבה סורוגטים של ממשלה, – הנשיאות בארץ־ישראל, הריש גלותא בבבל, ועד ארבע הארצות בפולין, הקהלות ועוד, – אבל תמה אני, אם יש בהסורוגטים האלה די כח למלאות את התפקיד של הממשלה ולשמש יסוד ללאומיות. אבל היסוד הזה אינו באמת עיקרי כל כך. כמה אומות יש עוד עכשו בתבל, שממשלתם נהרסה ונכבשה והן קיימות וחיות. אלא שיש להן שאיפה לממשלה עצמית והן תובעות אותה בכל תוקף. זהו העיקר! אומה שאינה שואפת לממשלה ואינה תובעת אותה, בודאי שאינה כדאית והגונה לה. שהרי כבר כבה בנפשה הזיק האחרון של אדנות ושל עמידה ברשות עצמה.

לאשרנו אנו יכולים להחליט ולהראות, שבעמנו לא כבה הזיק האחרון. עוד לפני המלחמה היתה התשוקה והשאיפה לעמידה ברשות עצמו לא קטנה בחלק חשוב, בהחלק היותר חי והיותר ער של האומה, ועכשו נתפשטה והתגברה מאד, אחרי, שכפי הנראה, זוהי התורה הגדולה והמאשרת היוצאת מתוך השרפה הנוראה של המלחמה: לכל עם ועם מרכז מדיני עצמי!

*

כל מה שהזכרתי ושהסברתי עד הנה, הוא, אמנם, יותר ענין להההכרה המדעית. סוף סוף מורגש הצורך בנפש לעמוד על הענינים והחזיונות החברתיים מנקודת המבט של המדע ולהכיר אותם ולבארם באופן מדעי. אולם כלפי החיים די לנו ללאומיותנו ביסוד אחד, שאינו מדעי, אבל חזק מאד: הרגש הלאומי. הוא הוא המאגד ומקשר את האומה, וממנו יש לנו ובנו בודאי לא מעט. שלילה אחת ישנה, שהחיוב בולט יוצא ממנה: פשיטת־הרגל של ההתבוללות.

בכל המדינות באירופה – אפילו ברוסיה של אלכסנדר השני – היה במאה שעברה רגע, שרק בנו וברצוננו היה הדבר תלוי להפטר בפעם אחת מכל התלאות והצרות של הגלות. רק מעט התבוללות דרשו מאתנו, רק ההתבוללות של ה„שנוי" המשולש... ואנחנו ברובנו – רוב של תשעים ותשעה אחוזים! – לא חפצנו. עקשנות מפליאה! ולא עוד, אלא שגם ההתבוללות הקטנה בערך, שיצאה בארצות המערב מן הכח אל הפועל, לא האריכה ימים. הרי המפלה הגמורה של תנועת־הריפורמציה הקיצונית בגרמניה, הרי ההתעוררות של האורטודוקסיה שם, הרי – התנועה הציונית הכבירה והאדירה, שבודאי הזקנים שבנו לא פללו בימיהם לראותה. ומי גרם לכל אלה? הרגש הלאומי

שהיה נרדם בנו במשך של איזה זמן, עד שנתעורר בכל תקפו לרגלי מאורעות שונים, פנימיים וחיצוניים.

לאומיותנו היא, אפוא, מיוסדת כל צרכה. יש לה גם היסודות הכלליים, שרק הסקירה השטחית אינה מכירה אותם, ויש לה הרבה משלה.

ואלא מה חסר לנו? המעשה הכביר!

לא העשיה הפעוטה, הסואנת ומרעישה עולמות – „איסתרא בלגינא קיש קיש קריא!" – אלא העשיה המרוכזת, הלוקחת שבי את כל האישיות וממלאה את הנפש עד לחדרי חדריה.

עתה הגיעה השעה להלאומיות הישראלית להתגלות ולהתגלם בחיים. החיים מחכים לה והיא מחכה לחיים.

הלאומיות קודם המלחמה

ולאחריה.

הלאומיות קודם המלחמה ולאחריה

כשאני מחלק את נושא מאמרי לעתים, לעבר ועתיד, אין זה משום נוי־הסדור שיש בחלוקה זו, אלא מפני שבאמת נעשה המושג ההיסטורי „לאומיות" במשך המלחמה לרעיון חברותי יסודי באותה מדה, שאפשר בלא גוזמה לנבא לעתיד הקרוב, שעליו תבנה החברה האנושית.

בודאי שאין אני רואה את הערך המרכזי, שבני אדם מעריכים עכשו את האידיאל הלאומי, במה שהדיפלומטיה העליונה משתמשת בו לצרכיה, בהטעימה בנאומיה ובכתביה הרשמיים והחצי־רשמיים – דוקא אותו, וכשהיא באה לפרוט אחת־אחת את מטרותיה, שהיא רוצה להגיע אליהן לאשרו של המין האנושי דוקא על־ידי המלחמה, היא פורטת את השחרור הגמור של הלאומים הקטנים בשורה ראשונה. בסקירה ראשונה אפשר להכיר, כמה מן השטחיות, מן הפראזה ומן המרמה יש בגילויי־דעת כאלה. את ערכו הנשגב של הרעיון הלאומי אני מוצא רק בהרגש העז של האדם הישר, אדם זה שיש לו עוד רגש של מוסר בכליותיו ושהמלים העתיקות „רחמים", „חמלה", „אהבת־אדם", עדיין לא נעשו לו זרות ורחוקות, עומד לנגד החזיון הנורא והמוזר של המלחמה כהלום־רעם, בלי שמץ של הבנה: למה היא באה, לאיזו תכלית, לאיזו מטרה? איזה ערך גדול ורם בוקע ועולה מתוך מהומה נוראה זו? מתוך החבלים האכזריים האלה מה יולד לנו? וכשאדם זה נזכר ברגש אחד רם ונשגב, שיש לו כבר איזה תפיסה בחיים ועוד יותר – בנפש המרגשת, אלא שלא נעשה עוד כח פועל וממשי כל צרכו, מפני שנולד רק עכשו מתוך חבלים נוראים, – אז הוא תופש את החבל הזה בידו כהטובע הזה וכמעט שהוא מתפייס עם גזר־הדין הנורא של ההשגחה. אמנם כן: הגיעה השעה להיסוד הלאומי, שיולד בעולם ושיעשה אותו הכח המסדר והיוצר של החברה, שהיא כל כך צריכה לו, לאחר שהיסודות האחרים כבר תשו כחם ואינם יכולים עוד לשאת את המשא הכבד של החיים החברותיים. החברה האנושית תסתדר מעכשו על־פי היסוד הלאומי, כל אומה ואומה תגדל מעתה ותתפתח על־פי החוקים והכחות העצמיים המונחים בה בלי מפריע מבחוץ. עם עם וממשלתו, עם עם וטפוחו, עם עם וגידולו! כשאני

נזכרים באפשרות זו במעט שאנו מתפייסים עם האסון הנורא, שבא לעולם, כמו שאנו מתפייסים עם רעידת־האדמה, אם אנו רואים את ההר הבוקע ועולה מתוך בטן־האדמה הרועדת. מה לעשות? – כך היא דרכה של הבריאה: חיים חדשים נולדים ונבראים רק מתוך יסורים קשים, מתוך דם חי הנשפך והולך לאבוד. אם רק יסוד של חיים חדשים ושל יצירה חדשה יולד לנו, – הן לא לתהו והבל הקרבנו את קרבנותינו ושפכנו נחלי־דם וימי דמעות, סבלנו יסורים וענויים קשים, שלא ראה אותם שום דור אנושי; אבל בנינו אחרינו יראו עולמם בחייהם וכגן־עדן תהיה הארץ לפני יושביה.

אבל אוי לנו, אם אין לנו ובנו נחמה זו! וכי אפשר לנשוא את הרעיון, שהדם הזה נשפך רק לשם התפשטות המסחר של עם זה או אחר? כלום אפשר לנשוא את הרעיון, שהדם הזה נשפך אך בשביל ההתחרות האיומה של הקוסמוקראטורים האנגליים והגרמניים, שצר להם ולשלטונם הבלתי־מוגבל בעולם? – הדם יקפא בעורקינו, בעלות רעיון כזה על לבנו. אז נדמה לנו, כאילו איזה שד נורא ואיום, שאין דוגמתו לרוע, הביא עלינו את האסון הזה, שיש בו חטא גדול מנשוא.

רציחה לשם רווחים במסחר, רציחה לשם הרחבת השלטון – זהו רעיון שֵדי. אבל בהרעיון, שאנו סובלים רק חבלי־לידה נוראים, יש מעט נחמה, המפייסת את הרגש המוסרי.

והנה אנו חושבים, שרגש זה הוא ההוכחה היותר ודאית, ההוכחה הנובעת מתוך־תוכה של הנפש, שהלאומיות הולכת ומתגלמת בחיים לאחר שכבר כלו לה ירחי־ההריון וכבר הגיעה שעתה לבוא לעולם בתור יסוד־מסדר חי, בתור כח יסודי של החברה האנושית.

ואני שואל איפוא: עד כמה כבר נתבגר הרעיון הלאומי בהכרה ובחיים קודם המלחמה? באיזה אופן ועד כמה פעל במשך המלחמה? ולאחרונה: באיזה אופן יקים את שלטונו בתוך האנושיות, שתבנה ותתקומם מחדש אחר ההריסה והחורבן?

על השאלות האלו רוצה אני להשיב קצת במה שיבוא.

I.

הערה אחת אני מקדים במעט שלא מן הצורך, מפני שהיא מובנת מעצמה: כשאני מדבר על ה„לאומיות" עולה על דעתי רק אותם היסוד והרגש הלאומיים, שיש להם ערך מוסרי, כלומר, שאין בהם צד של שנאה והתקוממות נגד מי שהוא. יש מין „נציונליסמוס" בעולם, שבני־אדם מוסריים מואסים בו, ולא נחה דעתם עד שקראו לו בשמו של אחד מן הצרפתים הצעקנים והרעשנים,

„שוביניסמוס". מין „נציונליסמוס" זה עומד וצועק כל היום: „אני ואפסי עוד" זדוחק את רגליהם וגבולותיהם של כל שאר העמים. יחסו של ה„נציונליסמוס" המבוער אל הלאומיות בעלת הערך המוסרי הוא כיחוסו של ה„אגואיסמוס" אל ה„אינדיווידואליסמוס". כל בן־אדם לא רק רשאי אלא גם מחויב להגן על עצמותו, לפתח אותה ולשכללה עד כמה שכחו ויכלתו מגיעים; אבל שום אדם אינו רשאי להדחק אל תוך גבולו של חברו ולהצר לו. ה„אגואיסמוס" הוא לוחם, כובש ושולל. וה„אינדיווידואליסמוס" הוא רק מגין, רוכש ומשכלל. ה„אגואיסמוס" עינו בשל אחרים, אבל ה„אינדיווידואליסמוס" עינו בשלו. הראשון הוא שלילי והאחרון הוא חיובי.

בחלוק יסודי זה מצאתי גשר נכון, שדרך בו אפשר לי לעבור להסברתה של הלאומיות המוסרית, שרק עליה אני דן.

המהפכה הגדולה האחרונה שבאה לידי גמר בתוך החברה האנושית, שהתחילה במרידה הצרפתית ושנלחמה כיובל־שנים בעד קיומה עד שנצחה, מהפכה זו הלכה ונתפתחה על שני קוים המתרחקים זה מזה תדיר, אף שיצאו מתוך נקודה אחת משותפת. מטרתה היתה לשחרר את היחיד מעולה הקשה של הממשלה בעלת השלטון המוחלט והבלתי־מוגבל; ואל מטרתה זו הלכה, כמו שאמרתי, על שני קוים מתרחקים תדיר זה מזה, למרות נקודת־היציאה המשותפת להם: דרך הליברליסמוס ודרך הסוציאליסמוס. בעוד שהראשון הגיע במשך התפשטותו עד לידי שליטה גמורה בממשלה, הספיק האחרון רק להשפיע על שיטת הממשלה, עד שבאחרונה היתה הממשלה המדינית מורכבת משני היסודות יחד, — מה שנראה בכל חוק מדיני חדש ובכל מעשה של הנהגה מדינית, שהם מורכבים משני ההפכים, מובן, במדות שונות. מאחר שאיני דן במאמרי זה על הצד האקונומי של השאלה החברותית, אפשר לי לחדור אל עצם השורש של המהפכה שהזכרתי ולהכיר, שהוא אחד בשתי השיטות המתנגדות זו לזו, והוא: שחרור היחיד, שכבר נתבגר כל צרכו, והעמדתו ברשות־עצמו.

אין במסקנתי זו מתורתו של הגל, שהורה, כי ההפכים מתאחדים תמיד בהרכבה, שיש בה משניהם. בכלל אין במסקנתי זו שום פילוסופיה פלפולית. רוצה אני אך להראות על עובדה היסטורית, שכבר באה לידי גמר במחצה הראשונה של המאה שעברה: נצחונו של היחיד על השלטון המוחלט של הממשלה. כשאני אומר: „נצחונו של היחיד", אין כוונתי להחליט, שכבר נסתתמו כל הטענות בנידון זה, בודאי שאין הדבר כך, שהרי עוד רבים הם המערערים על יסוד זה. רוצה אני אך לבאר, שהיסוד של „שחרור־היחיד" בתור תביעה מוסרית כבר הספיק להכנס אל תוך ההכרה של הכלל, עד שמי שמטיל בו ספק הוא כבר בבחינת ה„מוציא מחברו" ועליו המלחמה

וההתאבקות, בעוד שהיסוד המנצח יושב במבצר של ההכרה וההוראה הכללית ומגין על עצמו משם.

אולם לאחר שנצח יסוד זה הרגיש האדם, שאינו מוצא בו כפוק נפשי.

שני הצירים הקיצוניים, שהנפש מתפתחת ביניהם ובתוכם, הם: התדבקותו של היחיד בכלל מצד זה והתפרדותו ממנו מצד זה. וצירים אלה כל־כך רחוקים הם זה מזה ומתנגדים זה לזה, עד שאי־אפשר כאן לשום מצב של שווי־הכחות, שמגיעים אליו בכל פעם כאל מין תחנה המונחת על אם־הדרך, להאריך ימים. היסודות המתנגדים תובעים תמיד את תפקידם. יש במלחמה נפשית זו מעין ההופעה הפיסיקַלית של ה„פרַלילוגרם" של הכחות: כששני כחות מתנגדים פועלים בנקודה אחת על קוים שונים או נגודיים, נמשכת הפעולה על קו מורכב משניהם, על קו ממוצע אלכסוני, שיש לו מרחק שוה משניהם, אם שניהם שווים בפעולתם. בנידון שלנו הכחות הנגודיים הם הצורך הנפשי של היחיד להתדבק בכלל מצד זה והצורך להתפרד ממנו מצד שני, והקו הממוצע היוצא מבין שניהם הוא הרגש הלאומי, שהוא מרכב משני הכחות: האינדיווידואלי והחברותי.

במקום אחר נסיתי להוכיח, שהרגש הלאומי התחיל פועל בתור יסוד חברותי מוכר מיום שנכרתה ברית־שלום הוויסטפַלית, שבה נסתיימה המלחמה של שלשים שנה בשנת 1648. בברית־השלום, שנכרתה בוויסטפלין הוחלט העיקר: „הדת הולכת אחר המדינה" (Cujus regio, illius religio). בהחלטה זו מונח כבר היסוד, שלגבי הסתדרותה של החברה השייכות לאיזה עם היא העיקר והדת היא טפל לה. לא נאמר בהחלטה זו, שהשלטון הדתי נכנע מפני השלטון המדיני, – יסוד זה נתקבל זה כבר ולא היה מן הצורך לקבלו שנית. כאן מובע הרעיון, שהזיקה של היחיד אל הכלל היא יותר מדינית משהיא דתית. בימי־הבינים היה שולט העיקר, שהוא ההפך מזה: הכנסיה הדתית היתה אותה האחדות העליונה, שבה התאגדו האישים לחברה שלמה. הצורך הנפשי להתאגדות עם הכלל מצא ספוקו רק בכנסיה הדתית; ואולם השייכות אל המדינה היתה אך כפיה והכנעה ועבדות, אבל לא הסתדרות של חירות. הקשר של הכנסיה נתרופף במרוצת־הימים ולסוף כמעט שנתק לגמרי, והנה באה המדיניות כעין התחלה ללאומיות ומלאה את הריקנות.

כאן מקום להערה אחת, שביאורה יבוא להלן: התהוותה של הציוניות בתור יסוד מאגד את הקבוץ היהודי מתבארת גם־כן על ידי התרופפותו של בית־הכנסת בתקופת האֶמנציפציה.

האמנציפציה נפלה להעם היהודי במערב כמין מָן מִן השמים בלי יגיעה ובלי מלחמה מצדם, וה„מאור" שבה כמעט שסימא את עיניהם, שנטו ממסלתם ההיסטורית. ה„התאזרחות" הפתאומית שלא קוו לה ובודאי לא

היו מוכנים לקראתה, העבירה אותם לרגע על דעת־קימם והחלישה את הקשר של בית־הכנסת, שאגד אותם עד עכשו. הרבה מהם נשארו תלויים באויר, באופן שכל רוח מצויה טלטלה אותם לכאן ולכאן. וכך נולד הטפוס המכוער של המתבולל, המחקה באופן מגוחך את סביבתו אפילו בדברים שאין שום ערך ושום יופי להם. אבל הטובים שביהודי המערב, שהצורך להתאחדות עם הכלל היה חזק בנפשם, הרגישו ריקניות נוראה, שמוכרת היה למלאותה, מכאן תשובה על התמיה, שדוקא במערב נולדה הציונות. שם היתה היא באמת ההכרח של הרגע: אי־אפשר היה להמתין. היהדות המזרחית עוד היתה מאוגדת כל צרכה על־ידי הקשר של בית־הכנסת, שלא נתרופף עדיין. לאחר איזה זמן הולידו כחות אחרים, יותר פנימיים ויותר מקוריים, גם בתוך יהודי־המזרח את הציוניות.

אבל נחזור לענייננו. הראינו איפוא, שהצורך להתחברות הוא יסודי ובלעדיו קשה לחיות. ואם תמצא באיזה רגע ריקניות מצד זה, הרגע השני כבר ממלא אותה באיזה אופן שהוא.

מיד אחר המלחמה של שלשים שנה לא צעדה התפתחותו של הרגש הלאומי קדימה. פשוט: העיפות הנוראה כמעט עד ליציאת־נשמה לא היתה מוכשרת לתת מקום לשום התפתחות ולשום התחדשות. והרַציונַליסמוס, שנולד אחר־כך, במאה הי"ח, אף הוא לא הכשיר את הנפש להרגשות כל־כך מיוסדות בהכרה ההיסטורית כהלאומיות. הוא היה עור לגמרי כלפי הצבעים הבהירים והכהים של ההיסטורית והבנתו הצנומה נתפשטה רק על ענינים מיכניים שאפשר לראות בעין את כל גלגליו, עד היותר קטנים. הוא הבין הבנה מספקת את המכונה „ממשלה מדינית", „כלכלה חברותית", ועוד כהנה. אולם בשביל הענינים הדקים ביותר, שהרכבתם היא לא מיכנית, אלא אורגַנית, היה מחוסר הבנה לגמרי. ובכן, תחת השפעתו של הרציונליסמוס לא יכלה הלאומיות להתפתח, עד שבאה הרומַנטיקה ונתנה לרגש הלאומי דחיפה עזה לגידול והתפתחות, בהרימה אותו על־ידי הכרה והרגשה היסטורית ממעל לסף־ההכרה. הרומנטיקה היו עינה ולבה נטויים כלפי פנים, כלפי אותם הכחות הנפשיים, שהם טווים ואורגים באופן דק מן הדק וסמוי מן העין, ולפיכך גלתה היא את החוט, שהיה עוד דק באותה שעה וסמוי מן העין ושהוא מאגד את נפשו של היחיד עם המשפחה הגדולה, שדמיה נוזלים בעורקיו ושמטבעת את חותמה העצמי עליו — בלי ידיעתו. וכשבא הרגש הלאומי לידי גילוי ולידי הכרה, נעשה תיכף־ומיד לכח ער, פועל ובונה — מדינות.

התחילה התקופה של המרידות על הבַלקן, שבהן היתה הלאומיות הכח המניע, והמרידות האלו עמדו תחת חסותה של דעת הקהל באירופה. מימי מסעי — הצלב, שבהם היה רצון אחד שורר בתוך כל העמים, לא היתה עוד דעת הקהל

מאוחדת במדה כזו בתוך האנושיות האירופית. לא ארכו הימים ובאו יצירות מדיניות עוד יותר גדולות ומפליאות: נתאחדה איטליה, נתאחדה גרמניה בשם הלאומיות ועל יסודה. כח כזה היה לו להרגש הלאומי כמעט מיד לאחר שנברא.

מעכשיו הלאומיות היא יסוד חדש וחזק, שיוצרת את ההיסטוריה.

אנו רואים, שהמדינות החד־לאומיות הן כמין אצילות בתוך שאר המדינות שהן מורכבות מלאומים שונים; ולא רק מפני שהצטרפותן הפנימית היא יותר חזקה, אלא מפני שההכרה המוסרית מודה יותר במציאותן. הלאום נעשה איפוא מדיני; אבל עוד יותר נעשית המדינה לאומית. כחה של זו עדיין הוא יותר גדול ויותר מורגש בחיים. להמדינה יש עוד היקף יותר גדול והיא מקפת בתוכה לאומים שונים, שביניהם הלאום היותר גדול, ביחס, במספר או בהשכלה, הוא השורר והמושל. משל ממין זה של מדיניות אנו מוצאים באונגריה, שבראה לעצמה טרמינולוגיה מגוחכת, כדי לכפר ולחפות על עוונה. שם מכנים את הלאום המושל, את המְדַיְּרִים, בשם „אומה" („Nation"), ואת העמים האחרים, הנכנעים תחת שלטונו של העם המושל, בשם „לאומים" („Nationalität"). האומה האוחזת את רסן הממשלה המדינית בידה משתדלת תמיד להכניע את העמים, שהם המועט, וכופה אותם להתבוללות פחות או יותר מרובה. ביחוד היא כופה אותם ללמוד את הלשון השלטת. מובן, שכחה של הכפיה תָלוי בכחה הממשי של האומה השלטת ובכח־ההגנה של המועט הנכנע: כשזה קם זה נופל. השאלה על היחס של הלאומיות אל המדינה, במקום ששני המושגים עדיין שונים הם בהיקפם, כבר היא עומדת על הפרק, ויש שמרגישים אותה כבר בתור שאלה בוערת, שכל מציאותה של המדינה תלויה בפתרונה, אולם פתרון זה עוד לא נמצא מלבד במדינות קטנות, כ ש ו ו י י צ י ה, שמחמת נייטרַליותן הבטוחה חסרות הן את התפקיד הראשי של המדיניות: הגיוס, ומלבד מדינות כבירות, שעוד לא נשתכלל בהן האופי העצמי של האומה השלטת, כ א ר צ ו ת־ ה ב ר י ת של א מ ר י ק ה ה צ פ ו נ י ת.

באנו, איפוא, לידי מסקנה זו: התפתחותה של הלאומיות כבר הגיעה קודם המלחמה עד הנקודה, שבה נעשתה מקור של כח עצום היסטורי ויסוד המדיניות. אולם המדינה עדיין היא הכח השליט בעולם, ובמקום שיש סכסוך בין המדינה והלאומיות, ידה של המדינה על העליונה. השאלה בדבר היחס בין שני הגורמים החברותיים האלה עומדת כבר על הפרק ומעסקת הרבה את המוחות החושבים; אבל פתרונה עוד לא נמצא למרות מה שהיא במדינות שונות ומרובות השאלה המרכזית, שבפתרונה המתאים תלוי עתידה של אותן המדינות.

II.

על שאלה מרכזית זו הפיץ המוקד של המלחמה אור נורא.

בפרק זה צריך יהיה לקצר מאד ולהבליע בלי נעימות הרבה דברים ומאורעות, שעוד לא הגיעה השעה לדבר עליהם בפירוש ובגלוי. אסתפק איפוא ברמזים אחדים.

הנסיון הורה, שנלחמו על קיומן עד הטפה האחרונה של דמן אך אותן המדינות, שעצם־יסודן הוא הלאום. האומה הגינה בכל כחה ודמה על מדינתה. אך במקום שיש איזה נגוד בין המדינה ובין האומה, שנובע ממקור הכנעה, אמתית או אפילו אך מדומה, שם כבר נראו אותות התפרדות, שלא תמיד עלה בידי הכפיה, גם היותר אכזרית, לצרפן ולהחבירן. די להראות בנידון זה על המאורעות באירלנד ביחס לאנגליה ועל ארמיניה ביחס אל טורקיה. משלים אחרים ממאורעות כאלה בארצות אחרות נודעים למדי ואין צורך לפרטם.

אמנם, גדול כחה של הממשלה המדינית ובשעת מלחמה אין לו גבול. יש בכח זה כדי לכפות את הרצון האישי, שיביא את חייו לקרבן על מזבח־המדינה. רק הכפיה לאהבה אינה אפשרית. הכח הבלתי־מוגבל של הממשלה מוצא את גבוליו המסוימים בתוך נפשם של הנתינים.

מכל מה שאירע ונעשה במלחמה יוצא לנו בבהירות יתרה, שאין להטיל בה ספק: המקור היותר חזק והיותר עצום בחיי העמים הוא לא כל־כך השייכות אל המדינה, אף־על־פי שהיא עצמה היא גם־כן גורם חשוב, אלא ההתדבקות הלאומית. ממנה נובעים ההתלהבות, התשוקה לחיות והרצון להגנה ואומץ־הלב והיכולת להקריב קרבנות בעד הקבוץ, ובכן – כל אותן המדות, שהן מאגדות ומבססות את החברות ועושות אותן גופים חזקים ובלתי־מנוצחים.

כשתתפשט הכרה זו בתוך העמים וכשתשיג בתוך ההרגשה המוסרית את השליטה הראויה לה על־פי מדת האמת והתועלת החברותית המונחות בה, – והרי אי־אפשר שלא תתפשט לאחר שיפלו החומות, שבנתה המלחמה בין עם לעם ואחרי שהאמת לא תהא מעורפלת ומבולבלת כמו שהיא עתה! – תחדלנה הכפיה וההכנעה הלאומיות להיות חלק מן החכמה והאומנות המדינית. אז ידעו ויכירו חכמי־המדינה, שהלאומים לא נבראו כדי לשמש חומר היולי בשביל המדינות הגדולות שיעבדו אותן לצרכן לפי מתכונתן. שחרורו ושווי־זכויותיו של היחיד יהיו מיוסדים אף בהשקפתם של בעלי הכח והשלטון המדיני בהכרה, שאי־אפשר להכריח לאהבה את הכנעים. את ארץ־המולדת אוהבים בכל נפשם רק האזרחים בני־החורין, אבל לא העבדים הנכנעים. עוד צעד אחד קדימה על דרכה של הכרה זו –

והוא בודאי יעשה! – וכבר יש לנו השחרור ושווי־הזכיות של הלאומים בתוך המדינות המעורבות. המושג „אומה שלטת” יבטל וביחד עם זה תחדל ההתבוללות של המועט בתוך הרוב להיות מין תביעה מוסרית בשם איזו חובה מוסרית, כאהבת־המולדת.

ההתפתחות תלך על קו זה: האומה תהא העיקר והמדינה טפל לה.
כך תפתר השאלה בדבר היחס בין הלאומית ובין המדיניות.

III.

המדינות המעורבות מהרבה לאומים ודאי שלא תבטלנה. הרי אין עם בעולם, שיהא נמצא כולו בתוך גבולי ארץ אחת. אין עם בעולם, שאין לו גלות, והפזור לא רק שלא יחדל, אלא בודאי עוד יגדל מכמה סבות: איקונומיות, רבוי האוכלוסים במקום זה ומעוטם במקום אחר, קלות־הנסיעה ממקום למקום, ועוד הרבה סבות מעין אלו. אבל הלאומיות של כל עם ועם תהא ניזונה ממרכז מדיני מיוחד. ועל־ידי כך השארותה של כל אומה ואומה בטוחה.

זוהי היא, איפוא, המסקנה, שאני מגיע אליה ושצריך יהיה להסבירה ולבארה מעט במה שיבוא:

לכל אומה ואומה, שנתבגרה כל צרכה בתרבותה ובכשרונה לממשלה עצמית – מרכז מדיני מיוחד!

תביעה מוסרית זו מצלצלת באזנינו עתה, לאחר ארבע השנים של המלחמה הארורה, כמין עיקר דתי, קדוש ונשגב, שאסור להטיל בו ספק.

יהא בקריאתם של הפוליטיקאים האנגליים – להלחם בעד שחרורם של העמים הקטנים – הרבה מן השקר והחניפה, שהפוליטיקה של אתמול היתה מזוינת בהם; אבל כלום אין עינינו הרואות ואזנינו השומעות שקריאה זו נצחה וכבשה כמעט את כל העולם התרבותי? הרי שקריאה ז[ו] היתה בת־קולה של ההכרה המוסרית של כל העולם.

לכל אומה ואומה מרכז מדיני מיוחד עם אדנות מדינית עצמית! תביעה זו מכרזת האנושיות עכשו בקול רם ואדיר כחוק חדש, חוק יסודי, בתו[ך] משפט־העמים, שיבנה עתה מחדש לאחר שהמשפט הישן נפל ונזדלזל...

מובן מאליו, שאי־אפשר לדרוש, שיהיו כל העמים שוכנים רק על אדמת[ם] בתוך גבולותיהם, באין בן עם־נכר אתם. כדי לבנות מחדש עולם כזה, צרי[ך] היה לקחת מין קרדום ענקי ביד ולהכות לרסיסים את כל המדינו[ת] ההיסטוריות על כל עריהן וכפריהן. כל־כך נתערבבו ונתבלבלו העמי[ם] זה בזה בתוך הישובים האנושיים באותם האלפים של שנים, שהם נע[...]

ונדים ממקום למקום! אין שום צורך בבנין חדש כזה. דיו לכל עם במרכזו, ויהא אפילו קטן, ויקבץ בתוכו אפילו אך חלק קטן מן העם, והשאר ישאר מפוזר ומפורד בין עמים אחרים. הנפש ניזונה מן המרכז והיחיד מוצא את התדבקותו הרוחנית בו. לא הרחבת הגבולים הוא העיקר, אלא מציאותו של המרכז. לגבי התפקידים היותר נשגבים של הלאומים והמדינות — התפקידים התרבותיים, אין שום הבדל בין מדינות גדולות וקטנות. ההבדל הוא רק לעניני הכבוש. אבל הן תקוה מיוסדת פורחת לנו, שהכבוש יחדל מלהיות אידיאל אנושי ועממי. האדנות המדינית המרוכזת רק בתוך גבולים צרים כבר נותנת לאישי־האומה, גם להמפוזרים, כח ועצמה, מבטחת להם את קיומם הלאומי ואת היכולת לחיות ולהתפתח על־פי טבעם ואפים.

שווי־זכיות לכל הלאומים, כשהם מעורבים בתוך מדינה אחת, בתור מלואים להיסוד המקובל של שווי־זכיות אישי; חירות לאומית בכל מקום שהוא בתור מלזאים להיסוד המקובל של חירות דתית; מרכז מדיני עצמי לכל אומה בעלת תרבות בתור חוק חדש במשפט־העמים.

אלו הן התביעות המוסריות, שכל העולם התרבותי מכריז עליהן עכשו ושבין היום ומחר סופן להתגשם בחיים.

.IV

והעם היהודי מה יהא עליו? וכי ישגיח העולם גם בלאומיותו שלו? ביחוד: וכי יגן העולם על לאומיותו וידרוש את משפטו?

צריך לזכור עובדה עולבת ומכאבת זו. בזמנים האחרונים נתפתחו העמים כלם על הקו של הלאומיות, בעוררם ובהחזיקם את ההרגשה הלאומית בנפשם. ובאותה שעה עזב חלק אחד מעמנו בידיעה ובזדון את לאומיותו. אני מטעים את המלה: „ידיעה" ו„זדון", ראשית כדי להביע את ה„אבוד־עצמו־לדעת" המכוערה הזה, ושנית, כדי להטעים, שכל פרוצס זה לא חדר לתוך עמקה של הנפש. כל מה שנעשה בידיעה — בענינו גם בחשבון! — נשאר תמיד על השטח.

בכל ימי גלותנו לא היה מי שהטיל ספק בלאומיותנו. אנו הרגשנו את עצמנו בתור „עם", „גוי" מיוחד, „אומה" — לפי הטרמינולוגיה של ימי־הבינים, — וגם העולם כולו הרגיש אותנו כעם נפרד, שונה מכל העמים, לא רק בדתנו אלא גם בגזענו, בדמנו ובכל אותן התכונות הנפשיות המיוחדות, שבכללן הן צרות קלסתר־פניו של עם מיוחד. החדוש, שאפשר לחלק בין דת־ישראל ועם־ישראל, נתחדש רק בבית־מדרשם של ה„סנהדרין", ששם קבע נפוליון

הראשון „הלכה" זו „חרב ביד". חברי־הסנהדרין – ביחוד האדוקים שבהם – הרגישו בודאי צרבת בנפשם, בשעה שחתמו על כמה תנאים קשים, שהקריא לפניהם שליחו של נפוליון; אבל הם לא מיחו בפירוש נגדם, — מלבד נגד ההיתר של נשואי־תערובות, שלא קבלוהו – מפני שה„שר" דרש מאתם רק איזה גלוי־דעת, אבל לא דרש שום מעשה ועד הדקות שבאחריות המונחת בגלוי־דעת לא הגיעה הרגשתם הגסה.

מעתה נעשה גלוי־דעת זה מצד שדרות ידועות בין היהודים כהיתר עד שהביא לידי הכחשה גמורה בלאומית־ישראל. „חכמי־אשכנז" בנו בדייקנות מרובה, שקבלו אותה מסביבתם, על יסוד זה תורה שלימה בעלת כמה וכמה עיקרים מוסריים, עד ששמו את מי שהודה בלאומיות־ישראל לבוגד בדתו ובארץ־מולדתו כאחת. בדתו – מפני שהוא מצמצם אותה בחוגה של אומה אחת, בעוד שהיא מסוגלת להיות לאור־העולם; ובארץ־מולדתו – שהרי המדיניות תלויה בלאומיות והפורש ממנה כפורש מן המדינה עצמה.

הקהל הליברלי מצדו קבל מסירת־מודעה זו באמונה מעושה, כלומר: „רצונכם בכך, טוב, טוב, רצונכם זהו כבודכם! כיון שכבר הגעתם עד הנה, לא ימנע, שתעשו עוד גם את הצעד האחרון ותפול גם המחיצה של נייר דק, החוצצת עוד בינינו". באמת נשמע לעתים תכופות קולם של ה„ידידים" היותר טובים והיותר נאורים, כמו בשעתו של מ ו מ ז ן, ההיסטוריקן הגדול שבגדולים, שקרא ליהודים בחבה: „עזבו עוד גם את המבצר הזה האחרון שאתם סגורים בו: דת זו או אחרת – כלום איזה הבדל יסודי יש ביניהן? האמתות הנצחיות שבדת הן משותפות לכולנו; על השאלה אם אתם, היהודים, המצאתם ויצרתם אותן או אחרים יצרון, ידונו המלומדים, — למעשה אין שום חלוק, למי משפט הבכורה וזכות־הקדימה". לקריאה זו נענו לא מעט, אבל הרוב המכריע נשאר – בתוך המבצר, לא מפני שדתיותם – דתיות סתם! – סגרה בעדם את ה„מבצר", אלא מפני שלאומיותם גברה שלא בידיעתם, ואפילו בנגוד גמור ומורגש לידיעתם, בעל כרחם. הלאומיות הישראלית פשטה את צורתה הטבעית, החולונית, ולבשה את בגדי־השבת שלה, את הצורה הדתית; העני בן־טובים זה, שבגדיו קרועים ובלים, הוא מתלבש בבגדי־שבת, שנשתמרו יותר. בצורתו זו יכול היה העם היהודי להתקיים בארצות־גלותו, שהרי החירות הדתית כבר נתקבלה בתור יסוד חברתי ואין מתקוממים עליה, בעוד שהחירות הלאומית עדיין היא נלחמת על קיומה.

זהו ה„סוד" של ה„סבלנות", שאנו שרויים תחת חסותה, כביכול, במאה האחרונה. „סבלנות" זו משמעה: ראו, את דתכם אנו סובלים, כי על־כן יש לנו עיקרים חפשיים בהנהגת־המדינה, ובלבד שלא תבואו אלינו בדרישות ותביעות לאומיות. בנידון זה אנו מקפידים ביותר, מפני שהמדינה שואפת ללאומיות חדגונית ולא נרשה להרבות בלאומיות ללא צורך.

בסקירה ראשונה אפשר לראות, שהשקפה זו הרעה הרבה ללאומיותנו לא רק שעכבה אותה בהתפתחותה הטבעית, אלא גם קצצה בנטיעותיה וכווצה אותה. ואם נוסיף על זה עוד את כל שאר התנאים הקשים כברזל, שחיינו הלאומיים נתונים בהם בגלות: חסרון טריטוריה מוגבלת, ההשפעה האדירה מבחוץ, התלויה בדעת־אחרים כמעט בכל ההופעות של החיים, מן הבלכליים עד היותר רוחניים, שכחת הלשון הלאומית, ובכלל, בלי פרטים יתרים, רוע גורלו של המועט בעולם, — אם נוסיף עוד את כל אלה על מה שהסברתי עד עתה, אז נבין, כמה קשה מלחמתנו בעד קיומנו הלאומי.

ואולם עתה נפלה החומה האחרונה. עיקר חברותי חדש בוקע ועולה, בתוך יסורים ועינויים קשים, ששום דור לא סבל אותם, מתוך בטן האדמה הרועדת: חירות לאומית בתוך המדינה ומרכז מדיני לכל אומה ואומה.

עתה הגיעה השעה ללאומיותנו, שתתגלה בכל תקפה, בלי התכווצות פחמת אימה ובלי הגבלה מבחוץ בשם המדינה. בתוך המדינות, שנשאר בתוכן אף להבא, יהא לנו העוז לדרוש ולתבוע חירות מוחלטת בעד לאומיותנו, כמו שדרשנו ותבענו בשעתה חירות בעד דתנו. ובודאי שלא יראה שום אדם — מלבד, אפשר, בנקירים יהודים מועטים, שיראו בזה סכנה לכיסם — בתביעתנו זו „חוצפה" יתרה ובגידה באיזה אידיאל שהוא.

ועוד תביעה אחת יש לנו, גדולה עד אין קץ בערכה מן הראשונה, תביעה, שכבר מצאה לה מהלכים בעולם: מרכז מדיני לעמנו!

בודאי שאין לנו תקוה, שעם בריאת המרכז המדיני יחדלו הפיזור והפירוד של עמנו: הארץ, שאנו תובעים אותה ושכמעט כל הממשלות מוכנות לתת לנו, לא תכיל אלא את המועט של אוכלוסי־העם. אולם, אם יהיה לנו מרכז כזה, תהא גלותנו כגלותם של כל העמים. עד עתה הרגשנו אנו והרגיש כל העולם, מה שמצא במוי חריף בדברי חז"ל, ש„גלותם אינה גלות", אבל גלותנו היא גלות מרה וקשה. לא מפני שזרים אנו לכל העמים בדרכי חיינו, אופניהם ומנהגיהם, אלא מפני שלכל עם היתה איזו הנהלה מרכזית, ואנו היינו כצאן בלי רועה. מן המרכז המדיני ניזון גם הגוף של האומה, לא רק נשמתו. כל עמידתו של העם, קומתו הזקופה, תלויה במרכז. עם, שמרכז מדיני אין לו, אין לו כלום בחיי־הפוליטיקה.

כשהוכשר הדור לקבל את האמנציפציה הכללית בא כלאחר יד, בלי יגיעה יתרה מצדנו, גם לנו השחרור האישי והדתי. אולם השחרור הלאומי, שאנו מצפים לו עכשו, דורש הרבה יגיעה מצדנו. להשתחרר אפשר בלי יגיעה, ב„שב ואל תעשה", אבל יצירת המרכז המדיני אי־אפשר שתעשה בידי אחרים.

עתה הגיעה השעה האחרונה, שיתעורר עמנו ויעמוד על רגליו לעיני כל העולם כתובע את משפטו, והעולם הנאור ודאי שישמע לקול תביעתנו

ויענה לנו: „מי בכם מכל עמו יהי אלהיו עמו ויעל לירושלים אשר ביהודה"... יותר לא יעשה העולם ויותר אי־אפשר לו לעשות בשבילנו. ה„עליה" עצמה והבנין בידינו נמסרו. נקח, איפוא, את גורלנו בידנו ונבנה לנו בית.

אנו לא נבוא לכבוש ולשלול. רק בית של שלום ושל עבודה פוריה רוצים אנו לבנות, בשביל התפתחותנו הפנימית ובשביל עמידתנו בעולם.

*

את הדברים האלה כתבתי לפני שנה שלמה, בשעה שעמדו עוד חיילי־גרמניה סמוך לפריז וממלכות המרכז היו המנצחות בתבל ושום איש בעולם לא שער, גם האויבים לא קוו, שכגודל עליתן תגדל גם נפילתן. בשעה זו, המלאה תרועת נצחון עד אין קץ בסביבתנו, לא יכולתי לפרסם את מאמרי, אף־על־פי שסיימתיו בקידה דקה — גם זו היתה נגד רצוני — כלפי אדוני הארץ, כלפי טורקיה.

עכשו נשתנה מצב הענינים תכלית שנוי: אנגליה היא השלטת בארץ־ישראל, חייליה כבשו את הארץ בהשתתפותם הנמרצה של לגיונות־יהודים. ועכשו השאלה כבר נפתרה ונבואתי נתקיימה במדה יותר גדולה ומלאה מאשר קויתי בעצמי.

ועכשו השאלה היא: באיזה אופן נבוא אנחנו לרשת את הארץ?

לו היינו נמצאים בארץ־ישראל במספר כל־כך גדול, עד שכבר היינו הרוב, כי אז היינו קונים את הארץ פשוט — במשיכה. היינו לוקחים את רסן הממשלה בידינו והיינו מושלים, מובן, ברשותם של כל העמים הגדולים היושבים ברגע הזה בפריז ומחלקים את מפת־הארץ כפי רצונם. אבל עכשו, כאשר הננו המועט, איך תפתר השאלה המסובכת?

הפתרון כבר נמצא! והוא זה: במשך של דור אחד, או עוד פחות מזה, תהיה אנגליה ה מ ו ר ש ה של עם־היהודים בארץ־ישראל, ורק כבא־כחו של זה ובשמו לטובתו ישלוט בארץ רק באותם הגבולים, שעשית־סדרים במדינה חדשה צריכה להם ולא יותר. והתפקידים היסודיים של הממשלה ימסרו כבר עכשו בידיהם של היהודים עד כמה שיש להם היכולת למלאות אותם. היכולת הזאת ישנה.

ובכן התקוה והחלום של אלפים שנה נתמלאו וגורלנו נמסר בידינו.

אשרי דורנו שזכינו לכך!

תֹכן הענינים.